يورغن هابرماس
جوزف راتسنغر
(البابا بندكتس XVI)

جدلية العلمنة
العقل والدين

تعريب وتقديم:
حميد لشهب



Jadawel جداول



جدلية العلمنة

العقل والدين

يورغن هابرماس

جوزف راتسنغر
(البابا بندكتس XVI)

جدلية العلمنة

العقل والدين

تعريب وتقديم:
حميد لشهب

جداول Jadawel

الكتاب: **جدلية العلمنة .. العقل والدين**

تأليف: **يورغن هابرماس - جوزف راتسنغر (البابا بندكتس XVI)**

تعريب وتقديم: **حميد لشهب**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2013

ISBN 978-614-418-165-2

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L.

Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2013 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

«إن عدم انحراف العقيدة عن منبعها الأخير كان أكبر درس في حياتي كان بإمكاني ملاحظته. فقد تعلّمت من هذا احترام الرأي الآخر وعدم كشف السرّ وبأنه في كل فرد هناك وعي قابع، أن أفهم قبل أن أناقش وأن أناقش قبل أن أحكم».

نوربيرتو بوبيو نيستور

Norberto Bobbio Nestor



تقديم

ما هي أهمية الجناح الجرماني لإتمام معرفتنا بالآخر وكيف يمكن للترجمة من الألمانية إلى العربية خدمة الحوار الثقافي؟ أين وصل الصراع بين العقل والدين في الغرب؟ هل يمكن الثقة العمياء في العلم وإنجازاته وفي طرق عمله دون رقيب أخلاقي، في زمن توحي كل مؤشراته بأن هذا التقدّم الهائل للعلم قد يؤدي إلى انقراض الجنس البشري برمّته؟

شغلتني هذه الأسئلة وأنا أقرأ نصّي هابرماس وراتسنغر اللذين أرسلهما لي الدكتور فلوريان شولر Dr. Florian Schueller، مدير الأكاديمية الكاثوليكية لمقاطعة بايرن بألمانيا، حيث عُقدَ ذاك اللقاء الهام بين المفكّرين السالفي الذكر. بعدها بأيام قليلة التقيت بالدكتور هربيرت ديسلوخ، الذي كان يشغل آنذاك منصب «الكاتب العام» للأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشتاين، وهو الذي كان قد دعاني لحضور ذاك اللقاء ببايرن، ودار حديث مطول بيننا، كان السبب الرئيس في قرار ترجمة النصّين السابقين.

1 ـ أهمية الجناح الجرماني لإتمام معرفتنا بالآخر

عملنا منذ ما يزيد عن ربع قرن على نقل أفكار مفكّرين

وفلاسفة من العالم الجرماني: ألمانيا، النمسا وشمال سويسرا إلى العالم العربي في شكل حوارات صحافية أو ترجمات لبعض نصوصهم وكتبهم أو تنظيم لقاءات علمية بينهم وبين المفكّرين العرب، سواء في الدول الناطقة بالألمانية أو في الدول العربية. وبالمقابل «استقدمنا» مفكّرين عرب إلى العالم الجرماني في إطار أنشطة ولقاءات علمية خاصة بالحوار بين الثقافات وبالخصوص الثقافة العربية والثقافات الجرمانية. وقد ساهمت هذه الحركة بين الشمال والجنوب على فتح نوافذ ـ ولو صغير ـ على مساحات رحبة من التبادل الثقافي والفكري بين العرب والجرمانيين.

إذا كنا نعير اهتمامًا خاصًّا بالعالم الجرماني فذلك لاقتناعنا بأن هذا الفضاء قد ظلّ غائبًا، أو على الأقل ضئيل الحضور في ساحتنا الفكرية عامة والفلسفية خاصة، وهو الفضاء الذي قال عنه هيدجر ذات مرّة بأن الفلسفة لم تتكلم إلَّا بلغته واللغة اليونانية. وعلى الرغم من «شوفينية» هذا الطرح، فإن المختصّون لا يتنازعون في كون الفلسفة عرفت تطويرًا وتطورًا خاصًّا في ألمانيا منذ غابر الأزمان.

إضافة إلى هذا، فقد انتبه الباحثون في الكثير من الدول العربية الأخرى إلى المأزق النظري والتطبيقي الذي قادتنا إليه الفرنكفونية والأنجلوساكسونية، اللتان عملتا بطرق شتى، وبمناهج لا تحصى على تقديم الغرب مختزلًا فيهما. ولعلّ هذا الاختزال هو الذي لم يسمح لنا بالتغلغل في جوهر الفكر الغربي لفهمه واستيعابه قصد هضمه والفعل فيه ولما لا تجاوزه. فالتحدّي

الكبير الذي تواجهنا به هذه الألفية هو إرغامها إيانا على الإمساك بأكثر من لغة أجنبية لكي نتمكن من محاورة الآخر والفعل في هذا الحوار كما كان الشأن بالنسبة لمفكّرينا في الماضي عندما التقوا بالفكر اليوناني والفارسي والروماني إلخ. تكفي الإشارة هنا أن أوروبا الموحدة، هي كذلك إلى حدٍّ الآن على المستوى الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي، لكنها متعدّدة من حيث اللغات والثقافات. فإذا أردنا أن نحاور أوروبا فيجب أن نتعلّم لغاتها ونفهم ثقافاتها المختلفة. ولعلّ الظرف الراهن يفرض على كل فيلسوف عربي أن يتحمل مسؤولية حضارية وإنسانية سبق لأسلافنا النهوض بها. إننا، وخاصة في الميدان الفلسفي والفكري، في زمن تراكم المعلومات عن الآخر بكمية كبيرة وبكيفية لم يسبق لها نظير. مهمتنا الأساسية هي تعبيد الطريق للأجيال العربية القادمة من أجل الإبداع بفتح الأفق على هذا الركام من المعارف الذي يتدفق علينا من أوروبا، والمؤلّف بلغات مختلفة، إما بالترجمة وإما بالتلخيص والشرح والتقديم لأهم الأعمال.

لا داعي للتذكير كذلك بتعزيز حضور الثقافة الجرمانية في دول عربية كثيرة في السنين الأخيرة. وهو حضور كان في الأمس القريب مقتصرًا على نخبة من الباحثين في العلوم الإنسانية وبالخصوص في الفلسفة والسيكولوجيا والسوسيولوجيا. هناك الكثير من الفعاليات الثقافية التي تمثّل الثقافة الجرمانية بالبلدان العربية، على الرغم من انحصارها الجغرافي في العواصم العربية. فجمعيات التعاون الثقافي

العربية الألمانية وتواجد مؤسسات ثقافية بالدول العربية لمفكّرين ألمان بارزين من أمثال «أدنهاور» هي أمثلة حيّة على هذه الحركة الدائبة بين الثقافة العربية والثقافة الألمانية.

2 ـ الترجمة في خدمة الحوار الثقافي

قال الشاعر الفرنسي ڤيكتور هوجو مرّة بأن المترجمين هم بناة الجسور التي صارت الشعوب تعبرها لتبادل الزيارات فيما بينها. وكان الشاعر الروسي بوشكين يعتبر المترجمين كالخيول التي تنقل الحضارات. ويعبر موقف الرجلين على الهدف الرئيس لعملية ترجمة نصوص من لغة إلى أخرى. وفي هذا الإطار تدخل أهمية الترجمة من اللغة الألمانية إلى لغة الضاد في إطار ما سميناه فتح آفاق أخرى لإتمام معرفتنا بالآخر بقصد الإلمام بالفكر الفلسفي الجرماني المعاصر، الذي لم يصلنا منه إلّا القليل، وعدم التقوقع على الذات والاستمرار في اجترار أحكام مسبقة جاهزة وإنتاج أحكام مسبقة مضادة والتركيز على ما يفرق وغضّ النظر عمّا يجمع بين الثقافات الغربية والثقافات العربية. فقد ظلّ الجناح الجرماني غائبًا عن الساحة الثقافية والفكرية والفلسفية في العالم العربي الإسلامي لأسباب تاريخية معروفة على الرغم من الأهمية الكبيرة له. وقد عبّر عن ذلك د. حسن حنفي هكذا: «صحيح أن الذي غلب على العالم العربي الإسلامي هي الثقافة الفرنسية والإنجليزية نظرًا لاستعمار فرنسا وأنجلترا معظم أرجاء الوطن العربي، في حين أن ألمانيا لم

يكن لها هذا التاريخ الاستعماري معنا. فكانت اللغتان الرئيسيتان الأجنبيتان هما الفرنسية في شمال إفريقيا والشام والإنجليزية في مصر والعراق وشبه الجزيرة العربية. بل إن ألمانيا لم يكن لها تاريخ استعماري طويل ومتسع على الإطلاق باستثناء جزء ضئيل من إفريقيا ولمدة قصيرة»[1].

ويضيف د. محمد سبيلا في الإطار نفسه: «هناك اليوم ضرورة للاهتمام بالوجه الجرماني للثقافة الغربية لسبب بسيط هو أن الثقافة الجرمانية هي أم الثقافة الغربية في العصر الحديث. فقد خرجت من رحمها كل التيارات الفلسفية والتقنية والعلم إنسانية المنتشرة اليوم في الغرب.

هل هناك نظير لكانط أو هيغل أو نيتشه أو ماركس أو فرويد أو هيدجر أو هابرماس في الفكر الفرنسي أو الإنجليزي؟ إن اللغة الألمانية لغة ذات عمق فكري كبير... تُعدّ محاولات نقل الفكر الجرماني إلى اللغة العربية جدّ محدودة في الزمن والتخصّصات. وأكثر ما وصلنا عن هذا الفكر أتى عن طريق

---

(1) حوار لنا معه لصالح **جريدة الزمن**، بتاريخ 12/ 9/ 1997. كان السؤال هو: «نعرف الكثير عن العالم الفرنكفوني والعالم الأنجلوساكسوني، ومن خلال هذين النموذجين نعمّم أحكامنا، وأحكامنا المسبقة على الغرب. ومعلوم أن الغرب لا يقتصر فقط على هذين الجناحين، بل إن هناك أجنحة أخرى من أهمها الجناح الجرماني الذي يضم أربعة دول: (ألمانيا، النمسا، سويسرا وإمارة الليكتنشتاين)، أي أكثر من 150 مليون نسمة. ما هي خاصية الجناح الجرماني في نظركم؟ وكيف يمكن الاستفادة منه على الصعيد الفكري خاصة؟».

الترجمات الإنجليزية والفرنسية، ولم يحدث ذاك الالتقاء المباشر بيننا وبينه إلّا نادرًا»[1].

يتكوّن العالم الجرماني بشريًّا من أكثر من 150 مليون نسمة، ويمتد جغرافيًّا من سفوح جبال الألب وسط القارة الأوروبية إلى بحر الشمال. وتعتبر إمارة الليكتنشتاين، سويسرا، النمسا وألمانيا مهد هذا العالم. أضف إلى ذلك بعض الدول الأوروبية الأخرى التي تعرف مناطق منها انتشار هذه اللغة فيها كما هو الشأن في شمال إيطاليا (التيرول الجنوبي) وشرق بلجيكا، والليكسمبورغ وهولندا. وتنتمي لهجة منطقة الألزاس الفرنسية إلى اللغة الجرمانية كذلك.

كانت هذه الأسباب مجتمعة إذن، هي التي دفعت بنا لمساءلة هذا الفكر والاهتمام به ومحاولة فهمه من الداخل والفعل فيه والانفعال معه[2]. عملنا على تقديم حوارات مع مفكّرين وفلاسفة من هذا العالم لبعض الجرائد والدوريات

---

(1) حوار لنا معه لصالح **جريدة المنظمة**، بتاريخ 3/ 11/ 1998

(2) لنا ثلاثة مؤلفات بالألمانية بمشاركة مجموعة أخرى من الأدباء النمساويين:

- «لعب الظل»، Schattenspiele فلدكيرخ، 1995.
- «Schrei...ben» من العسير ترجمة هذه الكلمة إلى العربية، لأنها كلمة مكوّنة في العمق من كلمتين: Schrei التي تعني الصياح، وben التي لا تعني أي شيء، لكن en هي صيغة المصدر للكثير من الأفعال في الألمانية. وبهذا فإن عنوان هذا الكتاب مكتوب بالطريقة أعلاه يعني صراخ الكتابة، إذا علمنا أن Schreiben وهو اسم غير مؤنث وغير مذكر، بل إنه اسم محايد، كما يُقال في الألمانية، يعني الكتابة. نشر هذا الكتاب بمدينة فلدكرخ سنة 1997.
- «أبي مغربي«Mein Vater ist Marokkaner» دورنبيرن، النمسا، 2005.

العربية، وخاصة المغربية منها. كما عملنا على التعمق في دراسة ما ينتج حاليًا في الميدان الفلسفي في هذا العالم. وقد أثارت انتباهنا منذ البداية وفرة وغزارة وتعدّد مدارس واتّجاهات الفكر الجرماني المعاصر. وكان علينا أن نختار من جديد في هذا الركام الفلسفي والفكري الهائل من أجل الدخول إلى لبّه. وقد وقع نظرنا على ممثّلي أربعة اتّجاهات مختلفة:

- الاتّجاه الكلاسيكي في بعده المسيحي، ممثّلًا من طرف جوزف سايفرت[1]، أحد المتخصّصين الكبار في الفينومينولوجيا الواقعية.
- الاتّجاه الإنساني/الإنسي، الممثّل من طرف إريك فروم[2].
- الاتّجاه الملتزم، الممثّل من طرف هانس كوكلر[3]، أحد كبار الفلسفة السياسية وفلسفة القانون في الغرب.

(1) أنهينا ترجمة كتاب ضخم له في هذا الإطار: «التأسيس الفينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله». كما ترجمنا له: تفاعل الحضارات. دور الفينومينولوجيا الواقعية في حوار الحضارات والديانات. طباعة ناداكوم، الرباط، 2004.

(2) إلى جانب خمسة لقاءات علمية حول فكره نظمناها في المغرب وألمانيا والنمسا وإمارة الليكتنشتاين، والتي جمعت في كتب ونشرت بالعربية: جذور التملك وآفاق الكينونية في فكر إيريك. طباعة ناداكوم، الرباط، 2005. دور النزعة الإنسانية في حوار الثقافات. إيريك فروم كنموذج. دار طوب، الدار البيضاء، 2007. كما ترجمنا له بعض النصوص نُشرت في كتاب تحت عنوان: الإنسان المستلب وآفاق تحرّره. إريك فروم. فيديبرانت الرباط، 2003.

(3) إلى جانب أربعة لقاءات علمية نظمناها في النمسا والمغرب، ترجمنا له: المسلمون والغرب. من الصراع إلى الحوار. دار طوب، الدار البيضاء، =

- الاتّجاه الأيكولوجي، ونحن في إطار البحث عن ممثّل له.

وبقدر ما تختلف هذه الاتّجاهات وتتباين، بقدر ما تتكامل وتتحاور وتتبادل التأثير في فضاء ثقافي وحضاري يلقي بإشعاعاته على كل الفضاء الأوروبي والأنجلوساكسوني.

الملاحظ هو أن الفكر الجرماني المعاصر للربع الأخير من القرن العشرين - وفي الوقت الذي ركن فيه الفكر الغربي بصفة عامة إلى نوع من الهدوء، حتى ليخيل لنا في العالم الثالث أنه ليس هناك جديد، وأن هذا الفكر قد وصل إلى أوجّ تطوره، وبالتالي إلى بداية نهايته - يعرف خطوات جدّ حثيثة لفتح طرق بحث جديدة، وإيجاد منافذ لم تكن في الحسبان، سواء تطويرًا لما ورث أو خلقًا طبقًا لروح العصر، أو تقويمًا لما اعوج وإصلاح ما فسد. ولعمري إن هذا المخاض، وهذه الحركة الدائبة لهذا الفكر غائبة تمامًا عنا نحن العرب، ولربما نكون في حاجة جدّ ماسة، نظرًا لظروفنا الراهنة، للاطلاع عليها؛ ليس فقط قصد الاستفادة، بل وأيضًا لإتمام الرسالة الملقاة على عاتق كل مفكّر عندنا، ألا وهي تحديث المجتمع العربي.

إن نظرة إبستملوجية معمّقة لواقع ما ينتج في الدول العربية في الميدان الفلسفي توحي بأنه ليس هناك أي تنسيق

= 2009. الشك ونقد المجتمع عند هيدجر، جاهز للطبع. كما أشرفنا على ترجمة. عدالة عالمية أم انتقام شامل؟ تأليف هانس كوكلر. ترجمة محمد جليلد.. دار طوب، الدار البيضاء، 2011.

وتكامل في الرؤى. ولعمري إن الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر يشبه إلى حدّ ما حكاية «السجادات»[1] في بوادينا. غير أن الفرق الوحيد هو أن حائكات السجادات يعملن بمنظور متكامل وبناء ذهني موروث منذ عصور، ليكون المنتوج النهائي زربية مزركشة تضاهي أعرق السجادات العالمية. والسجادة الفلسفية العربية لأيامنا هذه تظهر في بداية مشوارها جدّ غنية لأن المادة الخام التي تدخل في حياكتها غنية من حيث الألوان واختلاف الخيوط. ما يغيب، أو ما يجب إنجاحه، هو نوع من التنسيق وتوحيد الرؤى للاتفاق على السجادة الفلسفية التي يجب أن تُحاك. فالواقع الفعلي يُظهر بأن هناك سجادات عديدة في طريق الحياكة. وخطر تعدّد السجادات في الآونة الراهنة هو احتمال عدم إكمال أية منها، أو حياكة سجادات أحادية سوف تفقد كل قيمتها بفعل الزمن. فالتقوقع على الذات، والاحتراس المبالغ فيه من الآخر، وعدم تسريب المعلومات عن خلية العمل التي يكون الباحث بصددها، هي من العوامل الأساسية التي تخل بتطور بحث فلسفي يُحسب له حسابه.

من هنا فإن الحاجة باتت جدّ ماسة من أجل بناء حوار داخلي بين المهتمين بالفلسفة عندنا. وما نقصده بالحوار هنا هو ليس الندوات فقط، حيث تلقى العروض وتناقش ويدافع عنها، وتهاجم، وتستحب أو تنبذ؛ بل ما نقصده هو قبل كل شيء بدء

(1) مفرد «سجاد»، ويطلق عليها المغاربة اسم الزربية والزربية المغربية، وخاصة البربرية، معروفة بألوانها المختلفة والمتناسقة.

تقليد فلسفي يتمثّل في إنشاء مجموعات عمل مكونة من أكثر من شخص لبداية التفكير الجماعي من أجل إنجاح الفجر الفلسفي العربي. والاتفاق على استراتيجيات عمل، والتنازل التدريجي عن الأنانيات والحساسيات الشخصية لصالح العمل المتكامل. إن عصر الفارس الواحد، وعصر عنترة الفلسفي قد مرّ. والحوار الداخلي المشار إليه أعلاه، والاعتراف المتبادل بكفاءات الآخرين، والبحث عن أماكن إضافة عربة أو عجلة لقطار الفلسفة العربية المعاصرة، وليس الموت في محاولة صناعة قطار خاص، هي كلها عوامل وتحدّيات يجب على البحث الفلسفي في الدول العربية أن يواجهها لكي يخطو خطوات إلى الأمام. فعصر الفلاسفة «الكبار» قد مرّ، وحلّ محلّه عصر مجموعات الفلاسفة الكبار.

إن الميزة الأساسية للعمل الجماعي هي صهر الاختلافات والقيام بتلحيمها في كلٍّ متكامل يجد فيه كل واحد ضالته، دون تقليص أو حذف أو اختزال أو إقصاء. فالساحة الفكرية والثقافية العربية أرحب وأوسع ممَّا يُعتقد، تسع لكل الكفاءات. إضافة إلى كون الباحث سيكون معفى من التفكير الشمولي في موضوعه أو إشكاليته أو أطروحته لكي يتفرغ إلى البحث الدقيق، وتعميق نقطة بعينها. فالمنظور الشمولي الذي كان معمولًا به في السابق قد أكل الدهر عليه وشرب، لأنه لا يقود إلَّا إلى بحوث فضفاضة شمولية وغير دقيقة. يجب إذن على الشمولية الكلاسيكية الفردية في البحث أن تترك المكان لشمولية جديدة جماعية، توزع فيها الأدوار بين أهل الاختصاص لإنتاج خطاب فلسفي عتيد.

3 ـ الوضع الراهن للصراع بين العقل والدين في الغرب

من المسلمات الخاطئة التي ورثناها نحن العرب عن العقود السابقة، وزمان الأيديولوجيات والنظريات الفضفاضة، هي كون الفكر الديني، وخاصة المسيحي منه، قد عرف تقهقرًا واضحًا، وقضي عليه إلى غير رجعة على يد الفكر النقدي، واستعمال العقل، ليس فقط لتحليل الواقع، بل وأيضًا للتنظير له. والحقيقة أن مثل هذه الادعاءات الرخيصة التي آمنا بها، واعتقدنا أنها قد تساعدنا على بناء غد قومي أفضل بعلمنة المجتمعات وتنويرها وتحريرها من سلاسل وقيود العادات والتقاليد والشعائر الإيمانية المملوءة بعناصر شتى من الخيال الشعبي والثقافة الشفاهية، قد هوت بعد سقوط المعسكر الشرقي، وانحصار ما كنا نسميه الفكر التقدّمي في عقر داره. وما كان لهذا العالم الأيديولوجي ـ الفكري أن يسقط لو لم يكن محاطًا بنقيض له قضى عليه من الداخل، بالعمل على تعريته ونسفه من محتواه الإنساني. فالفكر النقدي الغربي، بما فيه الفكر الاشتراكي، الذي استهوى ويستهوي الكثير من مفكّرينا، لم يعر الاهتمام الكافي للرافد الكلاسيكي له، بل اكتفى بنفيه وضحده وفي مرّات عديدة بابتزازه وباضطهاده. والخطأ الكبير الذي سقطنا فيه هو أننا فهمنا بأن الفكر التنويري والحديث الأوروبيين لم يحاولا محاورة الفكر الكلاسيكي واللاهوتي، بل أعلنا بكل جدية وبكل اعتزاز بأنهما قد تجاوزاه، وبأن الحاجة لم تعد قائمة للاهتمام به. والحقيقة أن كبار الفلاسفة الغربيين في

عصر الأنوار، وبالخصوص الجرمانيين منهم، اهتموا بجدية بموروثهم المسيحي ودرسوه بعناية فائقة، قبل أن يأخذوا منه موقفًا مناوئًا أو مناصرًا. وينطبق هذا على كانط مثلًا وعلى هيغل وديكارت وغيرهم كثير.

لم يُقْضَ إذن على الفكر الكلاسيكي اللاهوتي الغربي بمجرّد قيام الثورات الاجتماعية والسياسية والإعلان عن التفريق بين الكنيسة والدولة، بل ظلّ هذا الفكر في العمق نشيطًا مثابرًا في الكليات والمعاهد الدينية المنتشرة في كل بلاد أوروبا وأميركا، إلى أن حان الوقت ليبعث من جديد من رماد الفكر النقدي في أواخر القرن الماضي، حاملًا الجديد من القديم في محاولة بناء فهم جديد للواقع الرمزي للإنسان الأوروبي. بكلمة أخرى، إذا كانت الكنيسة قد فقدت سيطرتها على السلطة السياسية، فإنها لم تفقد دورها الروحي والفكري.

إذا كان الفكر الكلاسيكي الجديد متعدّد المذاهب والنحل والمشارب العقائدية والفكرية لأوروبا وأميركا، فإن ما يوحده على مستوى التنظير هو رغبته في إعادة الاعتبار للدين المسيحي سواء في جانبه الطقوسي الشعائري، أو في جانبه الأخلاقي بمقاومة الاختلالات الروحية الناتجة عن الحضارة المعاصرة؛ ليس فقط لملء الفراغ الروحي الأيديولوجي الذي حلّ بالعالم المسيحي لفترة معينة، بل بتقديم المسيحية والكنيسة الكاثوليكية كبديل، على اعتبار أن

البابا يوحنا بولس الثاني[1] قد لعب دورًا جدّ مهم في زعزعة المعسكر الشرقي، الذي كان يمثّل الخطر المباشر الأساس على المسيحية، وبالتالي على الكنيسة. ويُعدّ ديترش فون هلدبراند الأب الروحي للفينومينولوجيا الواقعية، التي حملت على عاتقها منذ البداية مهمة النبش ودراسة ما تركه هوسرل بين قوسين عند الإعلان على تأسيس الفينومينولوجيا، ونعني هنا موضوع الدين، على الرغم من أن هوسرل نفسه قد رجع للاهتمام بالدين، وخاصة بفكرة الله ذاتها، فيما بعد. ولقد اهتمَّت دائرة الفينومينولوجيا الواقعية بدراسة ليس فقط تاريخ المسيحية، بل وأيضًا تاريخ الفكر الفلسفي المسيحي ـ الغربي بأدوات وتقنيات فينومينولوجية واقعية، كما نجد ذلك عند جوزف سايفرت، أحد التلامذة المباشرين لهلدبراند. سايفرت الذي حصل سنة 1998 على الميدالية الذهبية الأوروبية للفلسفة، التي يمنحها البرلمان الأوروبي ببروكسل، اعترافًا له بكل ما قدّمه للفكر والتأمل الفلسفيين من دراسات فلسفية عديدة، والتي تتوزع بين الميتافيزيقا والفلسفة النسقية والأخلاق ونظرية المعرفة.

(1) ما كنا نثمِّنه في البابا الراحل، الذي كان لنا شرف تحيته مباشرة وتبادل كلمات طيبة معه، هو أن الحوار الذي كان ينادي له لم يكن لأسباب استراتيجية للفاتيكان، بل كان مبدء سلوكيًا عنده، وقد كان يوسف سايفرت من بين المفكرين المسيحيين الذين كانت له علاقة شخصية خاصة به، لثقله الفكري والفلسفي.

يُعتبر موضوع «العقل والدين» من بين أقدم المواضيع التي شغلت العقل الإنساني منذ ظهور البوادر الأولى للتفكير الإنساني في الحضارات المختلفة التي عرفها التاريخ الطويل للإنسانية. ويرجع سبب هذا إلى كون البعدين معًا: الديني والعلمي من الأبعاد التي وشمت اهتمامات الإنسان منذ ظهوره ولازمت وجوده في مختلف مراحل تطوره.

وقد كانت هذه العلاقة منذ البداية علاقة متوترة مليئة بالصراع تعبّر عن حقيقة الطبيعة الإنسانية في حدّ ذاتها، كطبيعة متجاذبة ambivalente بين قطبين مختلفين في جوهرهما وتوجههما. وقد كانت أسباب التوتر والصراع منذ البداية كذلك تدور حول الوصول إلى السلطة وتنظيم المجتمعات الإنسانية حسب منظومات وثوابت بعينها. وقد وصلت حدّة هذا الصراع في المجتمعات الغربية إلى ذروتها في عصور الأنوار وبداية عصر النهضة ووصول العلم إلى مستوى كان باستطاعته فيه أن يدخل في معارك ضارية مع الدين في شكل ثورات وردود فعل عنيفة من الطرفين، انتهت في آخر المطاف في الكثير من الدول الأوروبية بانتصار العلم والقضاء على السلطة السياسية للدين. وللتنبيه فإن تلك السلطة لم تكن سلطة روحية أخروية فقط، بل سلطة دنيوية لروما القديمة التي حكمت معظم البلدان التي كانت معروفة آنذاك.

وحتى وإن كان تفوق العلم واضحًا في الغرب منذ بداية الاكتشافات العلمية لما يُسمّى بالثورة الصناعية، وحتى وإن كانت الكثير من الشعوب الغربية قد اختارت التفريق بين الدولة

والدين، فإن العلاقة الصراعية بين العقل والدين، قد استمرّت إلى يومنا هذا؛ ويتمظهر هذا الصراع على مستويات عدة، أكثر في حقب معينة بالمقارنة مع حقب أخرى. وما يجب التنبيه إليه، هو أن فصل الدين عن الدولة لا يعني كما يفهم الكثير في دوائر ثقافية غير غربية محاربة الدين، بل فقط تحجيمه إلى حدوده الطبيعية كحق فردي شخصي وليس كشرط لتنظيم العلاقات الاجتماعية والحياة معًا، لأن التفسير العلمي للعالم وللعلاقات الاجتماعية يختلف جوهريًّا عن المنظور الديني للدنيا وللتفاعلات الاجتماعية. ما حصل هو ليس القضاء على الأخلاق الدينية اللاهوتية، بل اكتشاف أخلاق علمانية مصدرها العلم[1]، وهي أخلاق لا تهتم أساسًا بمصير الإنسان بعد الموت ـ كما هو الشأن في الدين ـ، على اعتبار أنه مصير لا يمكن التحقق منه علميًّا ولا يمكن التعبير عنه بفرضيات علمية دقيقة يمكن التحقق منها، بل يبقى في مجال الممكن الذي يمكن ألا يحصل. إن الأخلاق العلمانية هي أخلاق وضعية، تتأسّس على مبادئ مثل حقوق الإنسان والتضامن والتفاهم. وهي مبادئ نجدها كذلك في المنظومات الأخلاقية الدينية، على الرغم من أن أهداف هذه الأخلاق هي أهداف لاهوتية وليست أهدافًا اجتماعية في المقام الأول.

استطاع الوعي الغربي المعاصر في شقّيه العلماني والكاثوليكي أن يصل إلى شيئين مهمين لم يسبق له أن وصل

(1) لا شكّ أن إيمانويل كانط كان ركيزة أساسية في هذا الميدان.

إليهما من قبل. من جهة إعادة النظر في العلاقة التي تجمع السلطة الدنيوية والسلطة الدينية ومحاولة عقد هدنة بين الطرفين، لأن التحدّيات التي تواجه المجتمعات ما بعد الحديثة لا حصر لها. بات واضحًا بأن الخطر الذي يداهم الإنسانية بفعل التطور العلمي قد يؤدي إلى القضاء على العنصر البشري إذا استمرّ تطور العلم بهذه الوتيرة. والخوف من القضاء على الإنسان هو خوف واقعي، ما دام العلم في تطوره لا يأخذ بعين الاعتبار هذه الإشكالية، بل فقط ما يمكن أن يصل إليه ولو كان ذلك على حساب الإنسان. في الخمسينيات من القرن الماضي تنبأ السوسيولوجي هلموت شلسكي Helmut Schelsky بظهور دولة توتاليتارية من نوع جديد ستتأسّس على الآلة الإلكترونية وسنتج حكومات آلية تفرض «الطاعة الكلية لها»، لأنها ستنتج تنظيمًا كاملًا ودقيقًا يمكن التنبؤ بما يحدث فيه. وقد ينزلق مبدأ الديمقراطية إلى ضدّه، لأن: «كل معارضة ضدّ الحقيقة المضمونة تقنيًّا ستكون لاعقلية».

نصف قرن من الزمن بعد ذلك، تنبأ الأميركي بيل جوي Bill Joy بالشيء نفسه تقريبًا بتأكيده على أن التقنية النينية Nanotechnologie ستصبح ضرورية/ مفروغ منها. وقد تقضي هذه التقنية بمساعدة التقنية الجينية والروبوتيك على الوجود الإنساني.

ما يمكن أن يفهم من هذين التنبؤين هو أن سلطة/ قوة العلم ستنجح في السيطرة على الإنسان. ويعتبر الكثير من الفلاسفة والسوسيولوجيين وعلماء الدين والسياسيين النتائج

الاجتماعية للعلم خطرًا على المجتمع. فهناك الاعتقاد بإمكانية مراقبة السلوك الإنساني - ميكانيكيًّا تقريبًا - وتوجيهه طبقًا لمصالح معينة، وينتج عن هذا نوع من القهر يمكن ممارسته باسم العلم في الميدان الاجتماعي. وحسب السوسيولوجي النمساوي نيكو شتيهر[1] Nico Steher، فإن ما يمكن ملاحظته هو أن المجتمعات لن تصبح توتاليتارية لكنها قد أصبحت قابلة للتكسير.

إذا رجعنا إلى الوراء في تاريخ العلم، فإننا نلاحظ بأن العبارة المشهور لفرانسيس بيكون Francis Bacon: «sciente est potentia»، المترجمة خطأ: «العلم قوة» - على اعتبار أن بيكون كان يقصد أكثر من هذا - كانت تنطوي على فكرة كون منفعة العلم تكمن في إمكانيته تحريك الأشياء. وتعتبر العلوم الطبيعية بالنسبة له من جهة كعلوم أسباب ومسببات ومن جهة أخرى كعلوم بقواعد السلوك/ الفعل الإنساني. من هذا المنطلق، فإن العلوم الطبيعية شبيهة بالعلوم الدينية، ما دام الهدف هو القدرة على الفعل.

ما يجب التأكيد عليه هو أن قوة العلم في الوقت الراهن لا تكمن في صحته وموضوعية، بل أصبح العلم مصدرًا لعدم اليقين بالنظر إلى فرضياته. ومع ذلك، فإنه يُمَكنُ من فتح آفاق جديدة من أجل الفعل في الواقع.

(1) انظر: Nico Steher in: «**Im Zeitalter der Ungewissheit**», Geowissen, N: 31, 2003.

إضافة إلى هذا، فإن العلم والأفكار والمعلومات قد تلقّت فهمًا جديدًا كخيرات مادية، على اعتبار أن العلم أصبح بضاعة تُباع وتُشترى، يفقد المنتج الأصلي حق السبق في التوصل لاكتشاف هذا الشيء أو ذاك. ما يمكن ملاحظته أيضًا هو أن عدد الوظائف/ الأعمال التي تتطلّب تكوينًا علميًّا يرتفع باستمرار في الوقت الذي يتقلّص فيه عدد الأعمال التي لا تتطلّب إلّا قدرًا ضئيلًا من المهارات العقلية.

يمكن القول إذن بأن العلم لم يعد يوفر مفاتيح فهم أسرار الطبيعة والسلوك الإنساني فقط، بل أصبح يمثّل عالمًا لم يعد محصورًا على النخبة، على الرغم من أن الوصول إلى العلم غير موفّر للجميع، ولا تنطبق هذه الملاحظة على الدول الفقيرة فقط، بل صالحة للمجتمعات المصنعة كذلك، حيث نجد أعدادًا كبيرة من الأميين أو الأميين الوظيفيين. علاوة على هذا فقد أصبحت الأشياء التي كانت تحدث هكذا «بالصدفة» في المجتمعات قابلة للتنبؤ بها ومراقبتها والتحكم فيها كما هو الشأن فيما يتعلّق بمراقبة وتحديد النسل مثلًا.

وإذا كان الوجه الساطع للعلم بعد انتشاره على نطاق واسع وإزالة هالة القدسية عنه وعدم احتكاره من طرف قلة قليلة يكمن في كونه قد أدّى في الكثير من الأحيان والمواطن إلى التحرّر والتقدّم، فإن الوجه الآخر لميداليته هو التنامي المستمر لعدم الاستقرار الاجتماعي للأفراد والشعور بالإحباط والقلق وعدم السعادة. هناك شيئان أساسيان يميّزان المجتمعات الحديثة: إمكانية الجماعة المعينة اختيار مستقبلها

بنفسها، وقابلية هذه الجماعة تكسير نفسها بنفسها من الداخل. ولا ترجع هذه الهشاشة الداخلية، كما يؤكّد على ذلك الملاحظون المحافظون، إلى كون هذه الجماعات تعيش في ديمقراطية ليبرالية، لكن لكونها مجتمعات موجهة توجيهًا علميًّا.

وقد تكون الهدنة بين العقل والدين سبيلًا لفرملة العلم ووضعه في حدوده دون إمكانية التنبؤ بما سيحصل بعد ذلك بين العقل والإيمان، إذا صحّ افتراض نجاحهما في إعادة توجيه أهداف العلم بطريقة لا تمسّ بها المصير الإنساني.

من جهة أخرى وعلى الرغم من أن هناك انفتاحًا واسع النطاق للمجتمعات الإنسانية بمختلف ثقافاتها وحضاراتها على بعضها البعض، فإن هناك أسوارًا صلبة لا تزال قائمة سواء فيما يتعلّق بالمعتقدات الدينية والعقائدية والروحية أو بالحدود الجغرافية في القارة نفسها أو بين القارات جنوبًا وشمالًا وشرقًا وغربًا. وفي هذا الإطار بالضبط انتبه جزء من الغرب المصنع إلى نتائج العلاقة الصراعية التي تجمعه بالمسلمين. وتظهر في الأفق ملامح رغبة هذا الجزء من الغرب في الحوار مع العرب والمسلمين، وهو حوار أصبح ضرورة وجودية ملحّة للغرب، ليس لأنه خائف من المسلمين أو لضعف في أخلاقه أو شيء من هذا القبيل، كما يوهمنا بذلك الكثير من منظرينا، بل لأنه انتبه من جهة إلى المآسي الإنسانية التي سببّها للمسلمين منذ حيازته الريادة بفضل حضارته المؤسسة على منطق العلم والتقنية، ومن جهة أخرى

لكون الكثير من منظريه على اقتناع بأن ادعاءات كون الإسلام كدين لا يمكن أبدًا أن يمارس في حضن مجتمع يميّز بدقة بين الديني والدنيوي لا أساس لها من الصحة نظرًا للأعداد الهائلة من المسلمين التي تعيش بين ظهرانيه تحت سلطة دول علمانية. من هذا المنطلق فإن الغرب الحالي، وخاصة شقّه الأوروبي، جدّ مهتم بتأسيس جسور حوار بينه وبين المسلمين، حتى وإن كان من الضروري على المسلمين أن يساهموا في إعداد شروط هذا الحوار، والمسلمون في حاجة ماسّة بعد هذه القرون الطويلة من الهزائم المتكرّرة أن يختاروا طريق الحوار من أجل بناء أنفسهم من الداخل. ولعلّ التحدّيات الكبيرة التي تواجهنا هي فهم منطق العصر بالتأمل العميق لما وصل إليه العلم في يومنا هذا، وهو التحدّي نفسه الذي يواجهه الغربي في شقّيه العلماني والديني.

يمكن القول، انطلاقًا من كل ما سبق، بأن المرحلة الانتقالية التي توجد فيها الدول المسلمة عمومًا والدول العربية على وجه الخصوص، هي مرحلة حاسمة لا تسمح لنا بتكرار أخطاء الماضي، بل تفرض علينا أن نتحمل مسؤولياتنا بمحاولة توجيه الأجيال القادمة إلى الاعتقاد في حلّ الحوار، لأنه الحل الأنجع بالنسبة لنا، ما دام المشكل الأساس المطروح علينا ليس هو وعي ذواتنا فقط، بل وقبل كل شيء وعي زماننا وعلاقاتنا بالآخر. ويعتبر موضوع «العقل والدين» من بين المواضيع التي قد تساعدنا على وعي ذاتنا ووعي علاقتنا بالآخر.

4 ـ هدف ترجمة نصي هابرماس وراتسنغر

تحاول هذه الترجمة أن تعطي فكرة من جهة إلى ما وصلت إليه العلاقة الصراعية بين العلم والدين في المجتمعات المصنّعة ما بعد الحديثة من خلال المناقشة التي نظمت في بداية سنة 2004 بالأكاديمية الكاثوليكية بميونيخ[1] بين أحد أعمدة ممثّلي العقل في الغرب حاليًا، ويتعلّق الأمر بالفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، وبأحد أعمدة ممثّلي الكاثوليكية الأوروبية الكاردينال الألماني جوزف راتسنغر. ومن جهة أخرى إلى فتح حوار مسؤول وواعٍ في الموضوع نفسه في الدول المسلمة التي تشقّ طريقها نحوَ عالم الحداثة والعصرنة. ذلك أن موضوع «العقل والدين» هو موضوع نؤجل الحديث عنه باستمرار في تاريخنا الثقافي لأسباب لا حصر لها. وفتح النقاش بهذه الطريقة في هذا الموضوع، لا يعني ادعاء الأسبقية، لأن الموضوع حاضر في تراثنا الثقافي والحضاري منذ ظهور الإسلام كدين، بل فقط الدفع بالنقاش إلى مستوى جديد لا نفترض فيه منذ البداية وجوب تتبع التجربة الغربية ولا وجوب رفضها، بل التنقيب في تراثنا عن أنجع السبل لكي لا نسقط لا في مغالاة العقل ولا في مغالاة تفسيرات دينية بعينها للإسلام.

لا تطالب هذه الترجمة بشيء آخر أكثر من فتح نوافذ

(1) كان المرء ينتظر «مناظرة» عملاقين في الفكر الغربي المعاصر، كما يحدث في برنامج لأحد القنوات العربية، حيث انتهت الكثير من المناقشات بالسبّ والشتم والقذف المتبادل وفي بعض المرات بالتشابك بالأيادي. لكنه كان لقاءً رزينًا، قدم كل منهما نصًا وانتهى بمناقشة جدّ مهمة في جو فكري بديع.

جديدة لمنزل قديم من أجل تهوية صالحة لهذا الزمان، ما دمنا نوجد في مرحلة انتقالية في تاريخنا، لا يجب بالضرورة أن نضحي فيها بالمزيد من الدماء المسلمة لكي نمرّ في تاريخنا من مرحلة إلى مرحلة أخرى ولكي نطور مجتمعاتنا من الداخل ونحصنها بترسانة من المبادئ تمكنها من قطع المسافة التي تفصلنا عن المجتمعات المتقدّمة تقنيًّا بأقل التكاليف البشرية، سواء أكانت على شكل حروب ونزاعات داخلية أو خارجية.

تحاول هذه الترجمة إذن توفير إمكانية رؤية واقعنا من أبعاد أربعة مختلفة في محاولة لتأسيس شيء جديد يمكنه أن يجنبنا خطرين: خطر التشبث الأعمى بالتراث والدفاع الهستيري عنه، الصالح منه وغير الصالح، وخطر الارتماء الأعمى في أحضان التجربة الغربية كتجربة فريدة من نوعها، استطاعت أن تؤسس ذاتها انطلاقًا من مؤهلاتها الداخلية دون إغفال الموارد الغريبة عنها بما في ذلك الثقافة العربية الإسلامية. بعبارة أدقّ، ليس هناك لا تمجيد للتراث ولا ضحد له ولا تمجيد للغرب ولا رفض له، بل هناك دعوة لتجاوز مرحلة الخوف والترقب إلى مرحلة الفعل وبناء شيء جديد بكامل الوعي بأن التاريخ لن يعيد نفسه وبأن مهمتنا الأساسية في العقود القادمة هي تهيىء التربة الصالحة للأجيال القادمة من أجل تحمل مسؤولياتها الحضارية والاندماج في العالم المعاصر عن وعي وعدم انتظار أن يندمج العالم فينا وبنا، ما دمنا لم نعد منذ قرون خلت أصحاب الريادة في هذا العالم.

هدفنا من ترجمة هذا اللقاء بين راتسنغر وهابرماس هو هدف علمي توثيقي بالدرجة الأولى، لكي يتمكن القارىء العربي من التعرّف على أفكار وانطباعات هذين المفكّرين ودفاعهما عن مواقفهما برزانة وتبصر، على اختلاف توجهاتهما وانتماءاتهما الفكرية والعقائدية. وهنا بالضبط يكمن ثراء هذه الترجمة، لأنها تثبت كون التعدّدية المرجعية في ظلّ فكر ملتزم ومسؤول هي ثروة إنسانية لا غنى عنها في المرحلة الانتقالية للمجتمعات الإنسانية. وبهذا فإن هذا الكتاب لا يقدّم فقط مبدأ الحوار بيننا وبين الآخر كقيمة إنسانية لم يعد من الممكن الاستغناء عنها، بل قد يوفر أيضًا حوارًا داخليًّا بين مفكّرينا في شرق وغرب العالم العربي. والحوار في تعدّده هو سبيل من سبل وعي ذاتنا من الداخل ووعي علاقتنا بالآخر لنموضع أنفسنا والآخر ولنطلق العنان لإبداعنا وتفانينا في العمل، باعتبارهما الشرطين الضروريين للتقدّم.

5 ـ تلخيص مقتضب لمداخلة هابرماس ورايتسنغر

ذكرنا اللقاء بين راتسنغر وهابرماس باللقاء غير المباشر ـ في شكل تبادل رسائل ـ بين البابا بينيديكت الرابع عشر والفيلسوف والشاعر الفرنسي ڤولتير Voltaire في القرن الثامن عشر. دار المحور الرئيس للقاء راتسنغر وهابرماس حول الأسس الفكرية لمجتمع يحصّن الكرامة الإنسانية. وجد هابرماس هذه الأسس في العقل العملي للفكر ما بعد الميتافيزيقي العلماني، بينما وجده راتسينغر في الإنسان كمخلوق من طرف الله.

كان هبرماس هو السبّاق للحديث وكان رايتسنغر ـ وهو يستمع له ـ مركزًا بطريقة تامة على ما يقوله، خُيل لمتتبع مثلي، أنه كان ينتشي بمفردات هابرماس، لأنه اعترف في مستهل عرضه باستعداد الفلسفة التعلّم من الدين، وكأن لسان حاله يقول، ما دام العقل لم يستطع القضاء على الوحي في فضاء علماني، فليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض الاستمرار في الحرب معه. يؤكّد هابرماس، بأن الفلسفة واعية بما فيه الكفاية بتعرّضها للخطأ وبوضعها غير القار في المجتمع الحديث. إعلان الهدنة هذا، لا يعني عنده غضّ النظر عن أكبر مكسب للفلسفة وللتفكير العقلي، ألا وهو الإبقاء على الفصل الدقيق بينهما، بل ولربما تدقيق خطوط الحدود بينهما وردع محاولات ورغبات الابتلاع المتبادلة لبعضهما البعض كما كان في السابق. وتتمثّل الرسالة الأساسية الواضحة لهابرماس في هذا الإطار في إصراره على ضرورة أخذ الدولة المشرّعة للقوانين تمثّلات، بما في ذلك التمثّلات الدينية، كل الثقافات التي تعيش بين ظهرانيها بعين الاعتبار والاعتراف لها بفضاء خاص لها في إطار ما سمّاه بالوعي المابعد علماني للمجتمع.

إن المتمعن اليقظ لمداخلة رايتسنغر لا يفوته أن يلاحظ بأنه بنى عرضه بناء نسقيًا أكاديميًا دقيقًا على لبنات خمسة وهي على التوالي: النداء إلى الالتقاء/ التعاون بين العقل والإيمان، التحدّيات الجديدة التي تواجه الإنسان، فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي، التعدّد الثقافي كفضاء لارتباط العقل والإيمان، العقل والإيمان مدعوان لتنظيف وإشفاء بعضهما البعض.

يمكن القول بصفة مجملة، بأن ما يشغل راتسنغر هو هذا التطور الأعمى للعلوم الحقة وهذا الفهم الجديد للإنسان من طرفها كموضوع دراسة وبحث في المقام الأول ودعوته القوية للفيلسوف تحمل مسؤوليته بالمساءلة النقدية للعلماء عن طرق عملهم وأهداف بحوثهم.

يضع راتسنغر الأصبع كذلك على مسؤولية السلطة السياسية، التي يجب في عرفه أن تكون تحت سيطرة القانون وليس العكس، من أجل القضاء على العنف والاعتباطية في التسيير ليتمَّتع الكل بحريتهم الفردية والجماعية. وينبّه أن سنّ القانون، لا بدَّ أن يكون بهدف ضمان العدل والمساواة للجميع، وليس من أجل ضمان امتيازات أقلية معينة، سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية. ولا يفوته في هذا الإطار التأكيد على أن قانون الأغلبية لا يجوز له، باسم مبدأ الأغلبية، هضم حقوق الأقليات، ما دام الأساس بالنسبة له يتمثّل في عدم المسّ بالكرامة الإنسانية مهما كانت الأسباب.

من بين التحدّيات الكبيرة التي تواجه الإنسانية راهنًا في نظر رايتسنغر هناك خطر الإرهاب الذي يلاحق الإنسان يوميًّا، والذي يعتبره المرض الجديد للإنسانية. ويحث على فهم مصادر ودوافع هذه الظاهرة من الداخل، عوض الاكتفاء بمحاربة أعراضها. أما التحدّي الكبير الآخر، فإن رايتسنغر يراه في التقدّم الخطير لعلوم البيولوجيا، التي قد تقلب رأسًا على عقب ليس فقط تصور الإنسان لنفسه، بل أيضًا علاقته بنفسه ذاتها. ذلك أن مرور تمثّل الإنسان لذاته كمخلوق من طرف الطبيعة أو

من طرف الله، إلى تمثّل يتصور الإنسان فيه، بأنه هو الذي خلق نفسه بنفسه، سيفسح المجال لا محالة إلى تكريس فكرة اعتبار الإنسان موضوع العلم ليس إلّا، وليس ذاتًا إنسانية ذات كرامة أنطولوجية. لهذا السبب، لا بدَّ في نظر رايتسنغر، من الاحتياط ولا بدَّ من الشكّ في أمانة العقل في الاحتفاظ على الجنس البشري وقدرته على مراقبة نفسه بنفسه، خاصة وأنه لم يفلح فيما قبل من التحكم في إنتاج القنبلة النووية، التي تعتبر أيضًا تحدّيًا كونيًّا وخطرًا حاذقًا على مصير الإنسانية. لذا يتساءل راتسنغر، ما لم يكن من الضروري وضع العقل نفسه تحت الرقابة، دون أن يحدّد طبيعة وهوية هذه الرقابة. ما يؤكّده هو ضرورة المراقبة المتبادلة بين الدين والعقل، لكي لا يتجاوز أي منهما حدوده.

انتبه الفلاسفة اليونان القدامى إلى كون القانون الوضعي قد يؤدي إلى الظلم، لذا فكروا في قانون يصحّح أخطاء هذا القانون، سُمِّي بقانون الطبيعة، أي القانون النابع من الوجود الإنساني ذاته. وقد وقع في هذا الفهم للقانون شرخان مهمان في بداية عصر الأنوار في أوروبا، حدث أولهما مع اكتشاف أميركا وهو ما دفع بفرانسيسكو دو ڤيتوريا Francisco de Vitoria إلى التفكير في «حق الشعوب». وما كان يقصده هو القانون المسيحي، الذي كان عليه تنظيم الحياة المشتركة لكل الشعوب. أما الشرخ الثاني فقد وقع عندما انقسم المسيحيون إلى كاثوليك وكلفانيين، وقامت فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي، بالرجوع إلى الاعتقاد القائل بأن الطبيعة نفسها عاقلة.

لكن هذا الاعتقاد هوى بدوره عندما أكّدت بيولوجيا التطور، بأن الطبيعة غير عاقلة، على الرغم من أنها قد تحتوي على عناصر عاقلة.

أما العنصر الأخير للقانون الطبيعي فيتجسد في منظومات حقوق الإنسان، التي تنطلق من فرضية كون الإنسان كإنسان، وبما أنه إنسان، يحمل في طبيعته ذاتها قيّمًا ومعايير معينة، لا يجب «اختراعها»، بل اكتشافها وتقنينها. وما يدعو له رايتسنغر في هذا الأمر، هو التفكير ليس فقط في حقوق الإنسان، بل وأيضًا في واجباته. ومثل هذا التفكير لا بدَّ أن يقوم في إطار متعدّد الثقافات والمعتقدات، وليس على خلفية مسيحية فقط.

أما التعدّد الثقافي، أو كما سمّاه رايتسنغر، التداخل الثقافي، فإنه المقياس الذي لا بدَّ على أوروبا المسيحة أن تقيس به متانة أو هشاشة إرثها العقلي، ما دامت تدعي الكونية، على اعتبار أن هذا الادعاء/ الرغبة لا يُعترف لها بها إلّا من طرف جزء من الإنسانية. لم يعد الفضاء الثقافي الأوروبي - ولربما الغربي برمته - موحدًا كما كان في السابق، بل أصبح ينطوي على فضاءات ثقافية متعدّدة، ذات مراجع ورُؤى مختلفة، مطبوعة بتشنجات لا حصر لها، على الرغم من انتشار العقل في الثقافة العلمانية، التي تفهم نفسها كموحد بين الثقافات. الشيء نفسه يمكن أن يُقال عن ثقافات غير أوروبية كالثقافة المسلمة والهندية والإفريقية والجنوب أميركية. ما يجمع هذه الثقافات هو ليس فقط وضع العقلانية الغربية موضع تساؤل، بل وأيضًا وضع ادعاء الكونية للوحي المسيحي موضع

تساؤل. والنتيجة هي عدم كونية الرافدين الأساسين للثقافة الغربية: المعتقد المسيحي والعقلانية العلمانية.

تُعتبر النقطة الأخيرة في مداخلة رايتسنغر تكرار الدعوة الضمنية للهدنة بين العقل والدين على شكل مشروع طموح يُسمح لكل واحد منهما فيه بأخذ الآخر تحت المجهر من أجل «تطهيره» و«إشفائه»، أي المشي يد في يد على المشوار الطويل للإنسانية وتجاوز الخلافات والاختلافات ما داما في الهمّ سواء: الدفاع عن الكرامة الإنسانية أولًا وأخيرًا. هناك إذن اعتراف ضمني ـ ولربما علني ـ من طرف رايتسنغر بأن هناك أمراضًا تفتك بالإيمان وبالعقل على حدّ سواء ومن الواجب التخلّص منها بالتعاون بين الاثنين وبالترابط بينهما بهدف إعادة الاعتبار لكونية هذين الرافدين بفسح المجال لثقافات غير أوروبية الدخول فيهما.

أملنا من هذه الترجمة هو تعميق الحوار بيننا داخليًا على أسس ومبادئ يكون فيها احترام الرأي الآخر شرطًا أساسيًا للوصول إلى شيء إيجابي لمجتمعاتنا على الرغم من اختلافنا، ما دام الاختلاف الواعي يعبّر عن صحة المجتمع؛ ومحاورة الآخر عن وعي كذلك، بمواقف داخلية مشتركة، لكي نعطي صورة متماسكة عن هويتنا وعن التطور الإيجابي لطريقة تواصلنا مع بعضنا ومع الآخر.

حميد لشهب، النمسا،

تشرين الأول/ أكتوبر 2012

كلمة افتتاح وتقديم[1]

لي الشرف باسم الأكاديمية الكاثوليكية لمقاطعة بايرن أن أرحّب بضيفين هذا المساء، اللذين سوف يفكران لنا وفيما بعد معنا في مسألة مركزية بالنسبة للمجتمع الحديث وما بعد الحديث: السيد البروفيسور يورغن هابرماس وسعادة السيد جوزف كاردينال راتسينغر.

أشكرهما من كل الأعماق على تلبيتهما لدعوتنا ومساعدتهما لنا من أجل تنظيم لقاء هذا المساء[2].

لقد تأسّست أكاديميتنا منذ البداية كمكان لتواصل شيّق، منفتح وتناظري، حيث يلتقي ممثّلو الاتّجاهات الكاثوليكية وممثّلو اتّجاهات مختلفة أخرى من أجل البحث عن سبل ممكنة ولربما ضرورية في المشهد الروحي الحالي بالنظر إلى تحدّيات فعلية.

---

(1) من طرف د. فلوريان شولر Dr. Florian Schueller مدير الأكاديمية الكاثوليكية لمقاطعة بايرن، ألمانيا.

(2) نشر هذا اللقاء من طرف الدكتور شولر في شكل كُتيب تحت عنوان: **دياليكتيك العلمانية. حول العقل والدين.**

Dialektik der Säkularisierung. Üer Vernunft und Religion, von Florian Schuller, Jürgen Habermas und Joseph (Benedikt XVI.) Ratzinger von Verlag Herder (Taschenbuch - 2012).

يُعتبر كلا الاسمين «راتسينغر» و«هابرماس» تلخيص لعالم فكري قائم بذاته، ويُشكل الاثنان مجتمعان أكبر متخاطبين مثيرين يمكن للمرء تصورهما في اللحظة الراهنة، ليس فقط في العالم الجرماني، بل وأيضًا خارجه، ممّن يفكر في أسس الوجود الإنساني، والغريب هو أنهما لم يسبق لهما أبدًا عقد لقاء مشترك بينهما.

يمكن للمرء أن يتحدّث هنا عن حياتين تنتميان لخطين مستقيمين مختلفين، ومن المعلوم أن مثل هذه الخطوط لا تلتقي أبدًا، على الأقل رياضيًّا. ازداد كلاهما في نهاية العشرينيات من القرن العشرين واحد سنة 1927 والآخر سنة 1929.

تخرّج كل واحد منهما في تخصّصه سنة 1953 و1954. وقد رمي كلاهما الأول بداية من سنة 1966 بمدينة توبينغن والثاني سنة 1964 بفرانكفورت في بحر التغيرات التي وقعت بعد ذلك.

وبعد تغيير مكان الإقامة لمرات عديدة استقر راتسينغر عام 1981 بروما كرئيس لمكتب المسائل العقائدية Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei للكنيسة الكاثوليكية ورجع هابرماس عام 1983 إلى فرانكفورت كأستاذ كرسي للفلسفة، تخصّص فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية، اللتين طبعتا وأثّرتا في مناقشات الرأي العام.

هناك شيء آخر يجمع بين ضيفيّ هذا المساء ألا وهو حضورهما في المشهد الفكري الفرنسي.

يعتبر هابرماس بعد ماركس، نيتشه وهيدجر من أكبر

الفلاسفة الألمان الحاضرين في فرنسا، ولعلّ مرد ذلك إلى كونه أصبح مع الوقت الضمير العام للثقافة السياسية في بلادنا.

أما الكاردينال رايتسنغر فقد أصبح منذ سنة 1992 خلفًا لأندري ساخاروف Andrej Sacharow بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية للمعهد الفرنسي.

وقد شبّه الكاردينال رايتسنغر مؤخرًا من طرف كاردينال جينوا بإيطاليا تارسيسيو بيرتونا Tarcisio Bertone بمصطلحات كرة القدم فيما يتعلّق بدوره داخل الكنيسة، حيث أوكل له مهمة مدرب، إنه حسب تعبير الكاردينال بيرتونا كمدرب المنتخب الإيطالي الشهير جيوفاني تراباتوني Giovanni Trapattoni، داخل الكنيسة الكاثوليكية.

قد يفاجئ هذا التشبيه، كان من الممكن تشبيهه بمدافع وسط أو بحارس المرمى يحرس على أن يبقى مرماه نظيفًا، لكن التشبيه بالمدرب هو تشبيه صائب.

للأسف لم يقم أي أحد لحد الساعة بمثل هذا التشبيه في ميدان الفلسفة، لكن ليس هناك أحد يمكن أن يناقش توكيل دور المدرب لهابرماس في هذا الميدان.

لنرجع إلى الموضوع الذي يهمنا هذا المساء: «الأسس الأخلاقية ما قبل السياسية للدولة الحرّة». إن ظهور وإعادة ظهور هذا الموضوع بقوة في فترات مختلفة وفي نقط مختلفة في الحقل الاجتماعي السياسي الحالي بدءًا من المشكلات الأخلاقية الأساسية للبيولوجيا ولبناء أوروبا ولمشكل

الحجاب، يعفينا من محاولة التأكيد على أهميته وضرورة التطرّق له.

هناك اتّجاهان للمجتمع الذي نعيش فيه، من جهة الاتّجاه الذي يؤكّد على المجتمع المتعدّد المتضامن كحروف المطبعة المتصلة ـ كما عبّر عن ذلك رالف داريندورف Ralf Dahrendorf ـ يعرف ويعترف بأشياء مشتركة تجمعه. والاتّجاه الآخر لا يتطابق فقط وGenius huius loci، بل يتساءل كيف يمكن للمؤمنين الذين يفهمون ويؤسّسون وجودهم على التعالي الوصول إلى الاعتراف بهم في هذا المجتمع.

قد تستيقظ الكثير من الأرواح الراعية لهذا الاتّجاه أو للاتّجاه الآخر هذا المساء، تلك التي تسكن هذا المكان[1] وأرواح أخرى. وأقصد قبل كل شيء روح إيمانويل (اسم توراتي جدّ جميل، الذي سيحل يوم وفاته يوم 12 شباط/ فبراير 2004، والذي توفي قبل 200 سنة تاركًا لنا «الجمهورية»، وهو كتاب يحتوي على فكره المتعلّق بالأخلاق وبالدولة، وهو فكر نحن في حاجة إليه اليوم كذلك. أقصد كذلك روح ذاك الفيلسوف الإيطالي الذي توفي قبل عشرة أيام في سن 94 سنة من عمره، نوربيرتو بوبيو نيستور Norberto Bobbio Nestor، وقد خصّص له الصحفي كلوديو ماغريس Claudio Magris مقالًا خاصًّا في الصفحة الأولى لجريدة كريرا ديلا سيرا Corriere della Sera تحت عنوان: «الحق والحرية Diritto e

(1) المقصود هنا هي الأكاديمية حيث عُقد اللقاء. زيادة المترجم.

liberat». وقد اعتبر بوبيو في هذا المقال كـ«maestro del dubbio laico مايسترو ارتباك اللائكيين/ العلمانيين»، ليس في المعنى القح كخصم للاعتقاد، للدين ـ فقد عبر بوبيو عن رأيه في هذا المجال بطريقة غير واضحة ـ، لكن فيما يتعلّق، كما أكّد على ذلك كلاوديو ماغريس، بالقدرة على وصف وتمييز الميادين المختلفة كالأخلاق والقانون والسياسة والدين، دون نية التفريق بينها بالضرورة.

وما وصفه ماغريس بالموهبة الكبيرة عند بوبيو، فيلسوف القانون الكبير، والمتمثّلة في النقد الذاتي للأفكار الشخصية، يعني عرض هذه الأفكار بواسطة أدوات العقل بوضوح مفاهيمي «lucidit concettuale»، يمكننا أن نلاحظه عند ضيفينا لهذا المساء بمقاييس جدّ كبيرة، حتى وإن كانا ينتميان لميدانين مختلفين.

اسمحوا لي في الأخير أن أذكر بما يجمع يورغن هابرماس وجوزف راتسينغر وكذا نوربيرتو بوبيو، أي الصدمة التي حدثت في نهاية الستينيات للقرن الماضي. كتب نوربيرتو بوبيو مرّة ـ وقد استشهد هينغ ريتر Hennig Ritter بهذا فيما بعد ـ: «إن عدم انحراف العقيدة عن منبعها الأخير كان أكبر درس في حياتي كان بإمكاني ملاحظته. فقد تعلّمت من هذا احترام الرأي الآخر وعدم كشف السر وبأنه في كل فرد هناك وعي قابع، أن أفهم قبل أن أناقش وأن أناقش قبل أن أحكم».

من هذا الاحترام وكتم السرّ، من هذا الفهم والنقاش نتمنى لحضورنا اليوم مناقشة حامية وعميقة.

الأسس القبل السياسية للدولة الديمقراطية القانونية

يورغن هابرماس



يذكّرني الموضوع المقترح للنقاش هذا المساء في إشكالية طرحها إرنست فولفكانغ بوكنفوردا Ernst-Wolfgang Boeckenfoerde في منتصف الستينيات من القرن الماضي في معادلة ملفتة للنظر: ألا تتغذى الدولة العلمانية الحرّة من فرضيات معيارية لا يمكن أن تضمنها هي بنفسها[1] «وتتضمن هذه المعادلة شيئين اثنين:

- الشكّ في إمكانية الدولة الدستورية الديمقراطية تجديد شروط وجودها المعيارية عن طريق إمكانياتها الخاصة.

- والاعتقاد بأن هذه الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعالم أو تصورات دينية، وهي في كل الأحوال تصورات أخلاقية جماعية موروثة. وقد يؤدي هذا الاعتقاد بالدولة بالنظر إلى موقفها المحايد لتصور خلق العالم و«واقعة التعدّد» (كما يقول راول Rawl) إلى مشاكل كثيرة. ولا تتناقض هذه النتيجة مع الاعتقاد السالف الذكر[2].

---

(1) E-W. Boeckenfoerde, **Die Entstehung des Staates als Vorgang der Saekularisation (1967)**, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/Main, 1991, 92 ff. Hier 112.

(2) يعني الاعتقاد بأن هذه الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعالم أو تصورات دينية (إضافة المترجم).

أريد في البدء أن أحدِّد هذا المشكل من وجهتي نظر اثنتين:

يؤسّس الشكّ السابق الذكر من وجهة نظر عقلية kognitiv على مسألة ما إذا كانت السلطة السياسية ممكنة بعد استكمال القانون الوضعي. هذه السلطة التي لا تستمد مشروعيتها لا من الدين ولا من أية ما بعد ميتافيزيقا. وحتى وإن أقرّ المرء بهذه المشروعية، فإن الشكّ يبقى على المستوى الانفعالي ويكمن هذا الشكّ في التساؤل ما إذا كان في الإمكان تعزيز أسس الحياة المجتمعية المتعدّدة عن طريق خضوعها إلى خلفية معيارية متفق عليها شكليًّا في أحسن الأحوال، يعني خضوعها إلى نمط عيش معين Modus vivendi. ويمكن القول حتى وإن قضينا على هذا الشكّ بأن الأنظمة الليبرالية تكون تابعة لتضامن مواطنيها، ويمكن لمصادر هذا التضامن أن تؤدي إلى «انحراف» علمانية المجتمع بأكمله. لا يمكن البرهنة القاطعة على هذا التنبؤ، لكن لا يجب فهمه من طرف المثقفين الذين يدافعون عن الدين كتنبؤ ذي «قيمة إضافية» بالنسبة لهم. على العكس من هذا، فإن ما أقترحه هو أن تفهم اللائكية الثقافية والمجتمعية كصيرورة تعلّم مزدوجة، يكون في حاجة لها أتباع تقاليد الأنوار والتعاليم الدينية على حدّ سواء للتفكير في حدود تخصّصهما.

■ وفيما يتعلّق بمجتمعات ما بعد اللائكية، فإن السؤال الذي يطرح هو ما هي التصورات العقلية kognitiv والتطلّعات المعيارية التي يمكن للدولة الليبرالية أن توفرها لمواطنيها سواء الذين يؤمنون بدين ما أو الذين لا يؤمنون بأي دين.

1 ـ تقدّم الليبرالية السياسية (التي أدافع عنها في الشكل الخاص للجمهورية الكانطية)[1]، نفسها كتبرير غير ديني وغير ما بعد ميتافيزيقي للأسس المعيارية للدولة الدستورية الديمقراطية. وتجد هذه النظرية مكانها في إرث الحق العقلي الذي يتخلى عن الفرضيات الكوسمولوجية والخلاص التاريخي لتعاليم الحق الطبيعي الكلاسيكي والديني. من طبيعة الحال فإن تاريخ علوم الدين المسيحية في العصر الوسيط، وبالخصوص المدرسية بإسبانيا، ينتمي إلى سلالة حقوق الإنسان. لكن مصدر أسس شرعية سلطة الدولة ذات المنظور المحايد لأصل العالم أتت في الأخير من مصادر دنيوية لفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولم يكن باستطاعة علوم الدين والكنيسة التحكم في التحدّي الروحي للدولة الدستورية الثورية إلّا بعد حقبة طويلة. إذا كنت قد فهمت صحيحًا، فإنه لم يعد هناك أي مانع أمام الكاثوليكية من أجل بناء أخلاق وحق مستقلّة عن الحقائق الموحى به.

لم يهتم المرء في تأسيس المبادئ الدستورية الليبرالية ما بعد الكانطية في القرن العشرين إلّا قليلًا بالحقّ الطبيعي الموضوعي المتأخر (كالأخلاق القيمية المادية)، بقدر ما اهتم بالأشكال التاريخية والإمبريقية للنقد.

وحسب فهمي فإن فرضيات ضعيفة حول المضمون

(1) J. Habermas, **Die Einbeziehung des Anderen**, Frankfurt/Main, 1996.

المعياري لتشريع اتصالي لأشكال الحياة المجتمعية والثقافية تكون كافية من أجل ضحد مضمون مفهوم العقل غير الفاسد وضدّ القانون الوضعي لمفهوم التطبيق الحاسم للقانون. وتكمن المهمة الأساسية التي تواجهنا في توضيح التالي:

■ لماذا تكون الصيرورة الديمقراطية كأسلوب لتطبيق القانون الشرعي صالحة. طالما استجاب هذا القانون لمتطلّبات تشكيل وجهة نظر ورغبة تقوم على إشراك الرأي الآخر ومحاورته، فإنه يؤسّس الاعتقاد على القبول العقلي لنتائج هذه الصيرورة الديمقراطية.

■ لماذا تتشابك الديمقراطية وحقوق الإنسان في صيرورة تشريع الدستور، ذلك أن التأسيس القانوني لصيرورة تطبيق القانون الديمقراطي يتطلّب في الوقت نفسه توفير الحقوق الأساسية سواء أكانت ليبرالية أو سياسية[1].

إن أساس هذه الاستراتيجية التأسيسية هو الدستور الذي يوضع بمشاركة المواطنين وليس استعباد سلطة الدولة، لأن هذه الأخيرة تنتج عن طريق التشريع الدستوري الديمقراطي. وسلطة الدولة «المكونة constitué» وليس فقط الدولة الدستورية constitutionel، تكون في جوهرها مليئة بالقوانين، وبهذا يصل القانون إلى السلطة السياسية دون نقص. ففي الوقت الذي تركت فيه التعاليم القانونية للدولة في العهد القيصري الألماني

(1) H. Brunkhorst, **Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus**, Leviathan, 31, 2003, 362-381

المتميّز بإرادة الدولة الوضعية، بدءًا بلاباند وجيلنك إلى كارل سميث Laband, Jellinek, Carl Schmitt، مكانًا لجوهر أخلاقي «للدولة» أو «للسياسة» لا يطبق فيه القانون، فإننا لا نجد في الدولة الدستورية أية سلطة على الرعايا تتغذى من مادة قبل قانونية. لم يبق أي فراغ يُذكر في السيادة الإماراتية ما قبل الدستورية يمكن ملئه عن طريق سلطة شعب يكون متجانسًا قليلًا أو كثيرًا.

وعلى ضوء هذه الإشكالية الموروثة، فإن سؤال بوكينفود Boeckenfoerde قد فهم وكأنه دعى إلى حاجة النظام الدستوري المكتمل والوضعي إلى الدين أو أية «سلطة قوية» من أجل التبرير العقلي لصلاحية سلطته. وانطلاقًا من هذا النوع من القراءة، ولضمان صحة القانون الوضعي، يكون من الواجب تأسيس هذا القانون على اقتناعات أخلاقية ما قبل سياسية سواء دينية أو وطنية، لأن هذا النوع من النظام القانوني لا يمكنه إنتاج صلاحيته عن طريق صيرورات قانون ديمقراطي وحده. على العكس من هذا، إذا لم يفهم المرء الإجراء الديمقراطي وضعيًّا كما فهمه كلسن Kelsen ولومان Luhmann، لكن كطريقة لإنتاج المشروعية عن طريق القانون، فلن يكون هناك أي نقص في هذه المشروعية يجب تعويضه «بالأخلاق». في مقابل الفهم الهيغلي لقانون الدولة الدستورية. هناك فهم إجرائي للقانون مستوحى من كانط، وهو فهم مستقل ومقبول من طرف كل المواطنين بطريقة عقلية.

2 ـ زيادة على هذا فإنني أنطلق من كون الحاجة لشرعنة دستور

الدولة الليبرالية تجد جذورها في هذه الدولة، أي من الاستمرارية العقلية المستقلّة عن أي وحي ديني وميتافيزيقي. وحتى في هذا القياس، يبقى هناك شكّ قائم فيما يتعلّق بدوافع ذلك. وتعتبر الشروط المعيارية لاستمرار دستور الدولة الديمقراطية في نظر المواطنين الذين لعبوا دورًا لشرعنته، والذين يعتبرون أنفسهم واضعي هذا القانون، مهمة كثيرًا بالمقارنة مع المواطنين الذين وضع هذا القانون من أجلهم، أي المرسل إليهم. وينتظر من هؤلاء الأخيرين في حقّهم في حريتهم الذاتية وحقوقهم، ألا يتجاوزوا حدود القانون. من الممكن مثلًا فرض تطبيق القانون إذا كان الأمر يتعلّق بإلحاق الضرر بحرية الآخرين، لكن لا يمكن أن أفرض على مواطن الدولة الديمقراطية أن يلتزم ويصبح نشيطًا من أجل قضية ما مثلًا.

يجب على المواطنين أن يعوا حقّهم في التواصل والمشاركة ويمارسونه بنشاط، وبالضبط بطريقة لا تركّز على مصالحهم الشخصية، بل على مصالح الجماعة. ويتطلّب هذا قدرًا من التحفيز لا يمكن فرضه بطريقة قانونية. ويعتبر فرض المشاركة في الانتخابات جسمًا غريبًا في دولة الحقّ الديمقراطي تمامًا كما هو الشأن فيما يتعلّق بالتضامن. ويجب تشجيع مواطن الدولة الليبرالية، الذي يكون مستعدًّا للدفاع عن الأجانب وعن المواطنين الذين يبقون في هامش المجتمع وركوب المخاطر من أجل الدفاع عن المصالح العامة، على عمل ذلك. ولهذا السبب تبقى الفضائل السياسية، حتى وإن

كانت جدّ قليلة، جدّ مهمة لاستمرار الديمقراطية. وهي أشياء تدخل في إطار التطبيع المجتمعي والتعويد على ممارسات وطرق الديمقراطية الحرّة. ويعتبر حق المواطنة متجذّرًا في المجتمع المدني، الذي يعيش من مصادر «قبل سياسية».

ولا ينتج ممَّا سبق كون الدولة الليبرالية غير قادرة على إنتاج الشروط التحفيزية انطلاقًا من استمراريتها العلمانية. من الأكيد أن أسباب مشاركة المواطن في تشكيل وجهات النظر والإرادة السياسية تتغذى من أشكال حياة أخلاقية وثقافية. ولكن للممارسات الديمقراطية ديناميكية سياسية خاصة بها. وفقط دولة حق دون ديمقراطية، كما تعودنا عليها لمدة طويلة في ألمانيا، هي التي يمكنها أن توحي بجواب سلبي عن سؤال بوكنفوردر Boeckenfoerder: «إلى أي حدّ يمكن لشعوب موحدة في دولة تضمن حرية الأفراد أن تستمر في الوجود دون حبل رابط بين هؤلاء الأفراد يسبق هذه الحرية؟»[1]

لا توفر الدولة الدستورية الديمقراطية الحرية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها، بل تجنّدهم عن طريق حرية التواصل للمشاركة في المناقشات العامة حول المواضيع التي تهمّ الكل. وغياب «الحبل الرابط» هو صيرورة ديمقراطية، يكمن فيه في آخر المطاف الفهم الصحيح للدستور.

وهكذا فإننا نلاحظ في مناقشاتنا الحالية حول إصلاح

(1) Boeckenfoerde (1991), 111.

الدولة وسياستنا اتّجاه الأجانب والحرب في العراق وإلغاء الخدمة العسكرية الإجبارية، بأن الأمر لا يتعلّق بوثائق فردية بل أيضًا بتأويل صارم لمبادئنا الدستورية وضمنيًّا بكيفية فهمنا للتعدّدية وتصوراتنا للعالم ولمعتقداتنا الدينية على ضوء تنوع أساليبنا الحياتية الثقافية كمواطنين ألمان وكأوروبيين. بالتأكيد وبإلقاء نظرة على ماضينا، فإن الخلفية الدينية المشتركة واللغة المشتركة وبالخصوص الوعي الوطني للسنين الأخيرة هي أشياء كانت مهمة لظهور تضامن شعبي مجرّد.

وقد تخلّصت الأخلاقيات الجمهورية من هذه الأسس ما قبل السياسية، وكوننا لم نكن مستعدّين للموت في «نيس»[1] من أجل الدستور الأوروبي الجديد، لا يعتبر معارضة لهذا الدستور. ولنتذكّر الخطابات السياسية حول إبادة اليهود والجرائم الجماعية: لقد أدّت هذه الخطابات بالمواطن في الجمهورية الألمانية الحالية إلى وعي كون الدستور مكسبًا مهمًّا. ويظهر مثال هذا النوع من النقد الذاتي «للوعي السياسي» الذي نلمسه في دول أخرى كذلك كيف يمكن للتضامن أن يقوم ويتجدّد عن طريق السياسة نفسها.

هناك سوء فهم منتشر بكثرة يؤكّد على أن «الوطنية الدستورية» لا تعني أن يتبنى المواطن مبادئ الدستور في مضمونه المجرّد فقط، بل يجب أن يفهمه ويتمثّله من خلال

(1) إشارة إلى مدينة نيس الفرنسية حيث قدم لأول مرة مشروع دستور أوروبي موحد.

مضمونه التاريخي الخاص وفي معناه التطبيقي كذلك. وإذا كان من اللازم أن تتجذّر المضامين الأخلاقية للحقوق الأساسية في الأذهان، فإن الفهم العقلي لهذه الحقوق سوف لن يكفي. وفقط عند إدماج مجتمع عالمي دستوري (إذا كُتب لهذا المجتمع أن يرى النور في يوم من الأيام) يمكن للمنظور الأخلاقي لحقوق الإنسان أن يكفي إذا تمَّت المصادقة عليه عالميًّا. يقوم التضامن بين أفراد جماعة سياسية ما، حتى وإن كان هذا التضامن قانونيًّا تضامنًا مجرّدًا فقط، عندما يكون مبدأ العدالة مضمونًا في الثقافة القيمية/الأخلاقية لهذه الجماعة.

3 ـ وطبقًا لما سبق، فإن الطبيعة العلمانية للدولة الدستورية الديمقراطية لا تتضمن أي ضعف داخلي في نظامها السياسي يمكنه أن يهدّد من وجهة نظر عقلية أو عاطفية استقرارها الخاص. لكننا نستثني العوامل الخارجية لهذا الاستقرار. ويمكن لتحديث منحرف في مجتمع ما في كليته أن يقوض الحبل الديمقراطي ويقضي على نوعية التضامن، الذي تتأسّس عليه الدولة الديمقراطية، دون أن يكون في استطاعتها فرض هذا التضامن عن طريق القانون.

وعندما نصل إلى هذا الحدّ، فإن الحالة التي توقعها بوكنفورد Boeckenfoerde ستحصل: تحول مواطن المجتمع الليبرالي الذي يعيش في رفاهية وسلم إلى مونادة ـ وحدة ـ لا تفكر إلَّا في نفسها ومصالحها ولا ترى إلَّا حقوقها الذاتية التي تشهرها كسلاح في وجه الآخرين. ويتمظهر انحلال

التضامن الوطني الشعبي بطريقة واضحة في الديناميكية غير المتحكّم فيها للاقتصاد العالمي وللمجتمع العالمي. فالأسواق التي لا يمكن دمقرطتها كما هو الشأن بالنسبة لتسيير الدولة ديمقراطيًّا تتقمص أكثر فأكثر وظيفة تسيير ميادين حياة مختلفة، كانت قبل هذا محكومة معياريًّا، يعني محكومة بأشكال من التواصل إما سياسية أو ما فوق قبل سياسية. ولهذا السبب فإن الحياة الخاصة ليست هي الوحيدة التي ستتأثّر بالميكانيزمات التي تفرض السلوك الناجح الفردي، لكن كذلك ميدان الفرض القانوني العام والعمومي. وستتقوى حركة الخصخصة عن طريق ضياع وظيفة الرأي العام والتطلّعات الشعبية التي كانت فيما قبل سارية المفعول قليلًا أو كثيرًا، ولهذا السبب فإنه لم يعد للقرارات التي تأخذ خارج أكثر من دولة أي مفعول يذكر. وحتى الأمل الصغير لقوة المجتمع الدولي يساعد على الميل إلى سلخ المواطن عن السياسة. وبالنظر إلى الصراعات وتعالي صياح اللاتوازن الاجتماعي للمجتمع الدولي المنقسم في مستويات مختلفة، فإن خيبة الأمل في بناء حق الشعوب يزداد يوميًّا عند كل خطوة خاطئة على هذا الطريق الذي بدأه المرء منذ 1945.

وتفهم نظريات ما بعد الحداثة الأزمات بطريقة عقلية نقدية ليس كنتيجة استنفاد اختياري للمقدرة العقلية الموجودة في الحداثة الغربية، لكن كنتيجة منطقية لبرنامج العقلنة المجتمعية والروحية التي تحمل هدمها في ذاتها. وحتى وإن لم يكن للشكّ الجذري أي مكان في التقليد الكاثوليكي،

فإن هذا الفكر قد لاقى صعوبات جمّة إلى حدود منتصف الستينيات من القرن الماضي اتّجاه الفكر العلماني للنزعة الإنسانية والأنوار واتّجاه السياسة الليبرالية. وهكذا يظهر اليوم من جديد صدى نظرية تؤكّد بأن الدين وحده هو الذي يمكنه أن يساعد الحداثة المتكسّرة بتأسيسها على أساس متعال من أجل إخراجها من المأزق الذي توجد فيه. وقد سألني زميل إيراني في طهران ما إذا لم تكن العلمانية الأوروبية، التي تعتبر طريقًا خاصًا، في حاجة إلى تصحيح من وجهة نظر المقارنة الثقافية وسوسيولوجية الدين. ويذكرنا هذا في أجواء الجمهورية الفايمارية Weimer وفي كارل سميث، هيدجر أو ليو ستراوس Leo Strauss.

وأعتقد أن السؤال الصحيح في هذا الإطار هو ما إذا لم يكن بالإمكان تثبيت هذه الحداثة المتجاذبة ambivalente بمساعدة القوى العلمانية وحدها، ليس بدفعها إلى قمتها عقليًا نقديًا، لكن بطريقة غير مأساوية كإشكالية إيمبريقية مفتوحة. ولا أعتبر هنا استمرار الدين في وسط «يتكيلن» (من الكليانية) باستمرار كواقعة سوسيولوجية فقط. يجب على الفلسفة أن تأخذ هذه الظاهرة من داخلها محل الجد كتحدٍّ عقلاني. وقبل أن أتطرق إلى هذه النقطة، أريد أن أقود الحديث في اتّجاه مغاير لكن قريب جدًّا من موضوع نقاش هذا المساء.

بسبب الميول إلى راديكالية نقد العقل اهتمَّت الفلسفة أيضًا بتفكير ذاتي في جذورها الدينية الميتافيزيقية ومن حين لآخر تسقط في حوار مع علوم دين تحاول أن ترجع من جهتها

إلى المحاولات الفلسفية الما بعد الهيجيلية التي تمارس هذا النوع من التفكير الذاتي حول العقل[1].

إن نقطة الانطلاق بالنسبة للخطاب الفلسفي حول العقل والدين، وهو شكل من أشكال التفكير الذي يطفو باستمرار على السطح، هو: يكتشف العقل في عمقه العميق أصله في جذور مغايرة له، ويجب عليه لكي لا يسقط في خطر تمجيد قوة الذات لتوجهه العقلاني أن يعترف بجذوره الأصلية. كمثال لتحول العقل عن طريق العقل لا بدَّ لهذا الأخير أن يمارس هذا التحول عن طريق قدراته الخاصة ولا يهم هنا إذا كان التفكير ينطلق من وعي الشخص المفكّر، الممارس لفعل التفكير هذا كما هو الشأن عند شلايرماخر Schleiermacher أو في تاريخانية «تأزيل» (من الأزلية) الوجود الذاتي كما نجده عند كيركيغار Kierkegaar أو في التحدّي من أجل كسر السلوكات الأخلاقية كما هو الحال عند هيغل، فويرباخ Feuerbach وماركس. وإذا تركنا الدين جانبًا، فإننا نجد العقل في بداياته الأولى قد حاول تجاوز حدوده الداخلية في تطبيقاته، سواء أكان ذلك في ذوبان الصوفية في وعي كوسمولوجي أو في الشكّ في أمل الحدث التاريخي للخلاص أو في شكل التضامن مع المقهورين والمغلوبين على أمرهم والذي يحاول الخلاص المسيحي الإسراع به. وتعتبر الآلهة المجهولة لما بعد

(1) P. Neuner, G. Wenz (Hg.), **Theologen des 20.** Jahrhunderts, Darmstadt 2002.

الميتافيزيقا الهيغيلية ـ الوعي الشامل والأحداث الجاهلية للمجتمعات المستلبة ـ لقمة سائغة للثيولوجيا. وتقدّم هذه الآلهة نفسها كأسماء مستعارة تتطلّب ما يتطلّبه التثليث للإله المعذب من أجل فهمها. ولا تنطوي أية خطورة كبيرة في مثل هذه المحاولات من أجل تجديد الثيولوجيا طبقًا لهيغل بالمقارنة مع توسيعات المدلول النيتشيوية للسمع والوعي والشكر وانتظار الصفح والوصول والحدث، التي استعارها لكي يحيي من جديد «الجوافة» (من أجوف) التناسبية لفكر المسيح وسقراط في عهد قديم غير محدّد. وفي مقابل هذا هناك فلسفة واعية بإمكانية سقوطها في الخطأ وبهشاشتها في حضن المجتمع الحديث المتغيّر، والتي تتحدّث عن التمييز النوعي بين الدنيوي ـ الذي يكون في متناول الجميع ـ وبين الديني ـ التابع للحقيقة الأزلية ـ. وعلى العكس ممَّا نجده عند كانط وهيغل، فإن هذا الرسم الحدودي النحوي لا يريد، كما هو الشأن في الفلسفة، أن يقرّر ما هو خطأ وما هو صحيح في مضامين الإرث الديني. ويتأسّس هذا الاحترام الذي يمشي يدًا في يد مع امتلاك الحكم العقلي على احترام الشخص والمخلوقات، التي تستلهم عفتها وهويتها من قناعات دينية. ولا يعتبر الاحترام كل شيء هنا، ذلك أن للفلسفة أسبابًا تحتّم عليها أن تكون مستعدّة للتعلّم من الوحي الديني.

على عكس ضبط النفس الأخلاقي للفكر ما بعد الميتافيزيقي، الذي يتجنب كل المفاهيم العامة التي تقود إلى العمى للخير والحياة المثالية، فإننا نجد في الكتب المقدسة

والوحي حدوسًا (مفرد حدس) للخطايا والخلاص ومخارج للخلاص من حياة دنيوية لا يمكن إصلاحها، أُمليت بدقة على مرّ آلاف السنين واعتني بها هيرمينيطيقيًّا بكل حذر. ولهذا السبب يكون من الممكن في الجماعات الدينية، طالما تجنبت الدوغمائية وفرض نوع ما من الضمير، أن تبقى بعض الأشياء على حالها نوعًا ما، وهي أشياء ضاعت في أماكن أخرى ولا يمكن استرجاعها عن طريق العلم المتخصّص وحده. وأقصد هنا بصفة عامة طرق تعبير بعينها وحساسيات خاصة لحياة الخطيئة وللأمراض المجتمعية ولعدم نجاح بعض أشكال الحياة الفردية. ومن خلال عدم تكافؤ الاستحقاقات الإبيستيمية يمكن تأسيس استعداد تعلّم الفلسفة من الدين، ليس لأسباب وظيفية، كتذكار لنجاح صيرورة تعلّمها الهيغلي، بل لأسباب مضامينية.

إن التغلغل المتبادل للمسيحية في الميتافيزيقا اليونانية والعكس، لم يحمل معه فقط الشكل الروحي الثويولوجي للعقيدة وهلينية المسيحية التي لم تنتصر في كل الأحوال، بل شجّع كذلك من جهة أخرى على التقريب بين بعض المضامين المسيحية والفلسفة. وقد أرسى هذا التقارب دعائمه عن طريق شبكة من المفاهيم المعيارية كالمسؤولية والاستقلال والتاريخ والتذكّر والبداية الجديدة والتجديد والرجوع والتحرّر والجواني والتشخيص والفردانية والجماعة. لقد غيّرت الفلسفة المعنى الديني لهذه المصطلحات، لكن ليس بطريقة مفرغة تكبح تضخمها وتأكلها. وتأويل خلق الله للإنسان على شاكلته بالكرامة نفسها والاحترام الضروري لكرامة كل البشر هي نوع

من التأويل الخلاصي (من الخلاص). وهو تأويل يتجاوز مضمون المفاهيم المسيحية لجماعة دينية محدّدة ليشمل العموم: معتنقي ديانات أخرى والذين لا يؤمنون بأي دين. وقد كان بنيمين[1] Benjamin من الذين نجحوا في بعض الأحيان في مثل هذا التأويل. وبسبب تجربة التمييز العلماني بين الدين والدولة، يمكن أن نعطي لنظرية بوكنفورد Boeckenfoerder معنى آخر. لقد أشرت إلى التشخيص الذي مفاده إن التوازن القديم في الحداثة بين وسائل الإعلام الكبيرة للاندماج الاجتماعي قد أصبح في خطر، لأن الأسواق والسلطة الإدارية تقضي أكثر فأكثر على التضامن الاجتماعي، يعني أنها تقضي على توجيه السلوك المتعلّق بالقيم والمعايير والتفاهم الموجّه للاستعمال اللغوي. وفي مصلحة الدولة الدستورية أن تتعامل بلياقة مع كل المصادر الثقافية، التي يتغذّى منها الوعي القيمي والتضامني. وينعكس هذا الوعي المحافظ عند الحديث عن «ما بعد المجتمع المدني»[2].

لا نعني من كل هذا فقط بأن الدين قد استطاع أن يؤكّد نفسه في محيط أصبح علمانيًّا أكثر فأكثر وبأنه يجب على المجتمع أن ينتظر إلى حين استمرار ظهور الجماعات الدينية. ولا يقرّ تعبير «ما بعد العلماني» للجماعات الدينية

(1) ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت على عهد أدرنو وإريك فروم [إضافة المترجم].

(2) K. Eder, **Europaesche Saekularisierung-ein Sonderweg in die postsaekulaere Gesellschaft?** Berliner Journ.f.Soziologie, H.3, 2002, 331-343.

بالاعتراف العلني بها لمساهماتها الوظيفية التي تقدّمها في إنتاج الدوافع والتصورات. أكثر من هذا فإن تصورًا معياريًّا ينعكس في الوعي العام للمجتمع العلماني، له نتائج على التصرف السياسي اتّجاه المواطنين المتدينين وغير المتدينين. ويفرض استنتاج «تحديث الوعي العام» في المجتمع ما بعد الكلياني كون هذا المجتمع يتضمن طبقًا لمراحل مختلفة عقليات دينية وغير دينية مع تغيير عقلي لهذه العقليات. ويمكن للمجتمع العلماني وللدين على حدّ سواء، إذا ما فهما علمانية المجتمع كصيرورة تعلّم متكامل، أن يقدّما مساهماتهما فيما يتعلّق بالمواضيع التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة وكذلك ولأسباب عقلية أن يأخذ كل واحد منهما الآخر محل الجدّ.

4 ـ من اللازم على الوعي الديني أن ينجح في صيرورة اندماجية في المجتمع الحديث. ويعتبر كل دين في الأصل «تصورًا عن العالم» أو «فهمًا عقائديًّا» يُطالب بحقّه في السلطة لكي يبني شكلًا من أشكال الحياة في كليته. لكن على الدين أن يستغني عن هذا الحقّ والحقّ في احتكار التأويل وتنظيم الحياة الشامل نظرًا لشروط علمانية العلم ومحايدة سلطة الدولة والحرية الدينية الشاملة. وقد انشطرت حياة الجماعة الدينية عن محيطها الاجتماعي مع التقسيم الوظيفي للأنساق الجزئية للمجتمع. ويختلف دور التابع لجماعة دينية ما عن دوره كمواطن ما في المجتمع. وبما أن الدولة الليبرالية في حاجة إلى الاندماج السياسي

للمواطنين، وهو اندماج يتعدّى نمط عيش ما (أو الاتفاق على نمط عيش بعينه) modus vivendi، فإنه لا يحق لهذا التمييز في الانتماء أن يؤدي بالإيتوس Ethos الديني تحريف هذا الحق في الاندماج لصالحه. أكثر من هذا فإنه من اللازم على نظام الحقّ الكوني وأخلاق المجتمع المتساوي أن تنضمّ لإيتوس الجماعة الدينية، لكي ينطلق الواحد من الآخر. وقد اختار جون راولس John Rawls لهذا «التهيؤ للزرع» نظامًا خاصًّا: «يجب على نظام العدل العالمي، بغضّ النظر عن كونه قد تأسّس بمساعدة أسباب دنيوية محايدة، أن يجد مكانه في كل أسباب التأسيس الأرثوذكسي»[1].

ويُعتبر هذا التطلّع ـ الذي وضعته الدولة الليبرالية أمام الجماعات الدينية ـ في صالح هذه الجماعات، لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع كله. وحتى وإن كانت النتائج السلبية للتسامح، كما هو الشأن فيما يتعلّق بالتقنين الليبرالي للإجهاض مثلًا، لم توزع بالتساوي بين معتنقي دين ما والذين لا يؤمنون بأي دين، فإن الوعي العلماني لا يتمَّتع بحرية المعتقد تمتعًا مجانيًّا. وينتظر من هذا الوعي التمرّن على التفكير الذاتي في حدود الأنوار. ولا يشجع فهم التسامح في الدولة الدستورية الليبرالية المؤمن فقط في

(1) J. Rawls, **Politischer Liberalismus**, Frankfurt/Main, 1998, 76 ff.

تعامله مع غير المؤمنين أو معتنقي ديانات أخرى على اكتساب فكرة كونهم مضطرين لأخذ الاختلافات التي تتطور بينهم محل الجد عقليًّا. لا، على الجهة الأخرى ـ أي الجهة العلمانية ـ أن تكون مستعدّة لتقبل هذا الفهم للتسامح في إطار ثقافة سياسية ليبرالية.

ولا يعني هذا بأي حال من الأحوال بالنسبة للمواطن الذي لا يؤمن بأي دين بأنه مطالب بكل فظاظة أن يحدّد بالنقد الذاتي العلاقة بين المعتقد والعلم انطلاقًا من زاوية العلم العالمي. ولا يستحق انتظار استمرار الاختلاف بين الدين والعلم صفة «العقلي» إلَّا إذا اعترفت العلوم الدنيوية بالمكانة الإبستيمولوجية للاقتناعات الدينية، وهي مكانة لا تكون ببساطة غير عقلية دائمًا. وليس للتصورات الطبيعية للعالم، التي استفادت من طرق العلم الافتراضي في التعامل مع معطياته والتي تُعتبر مهمة بالنسبة للفهم المكتسب بطريقة مفروغ منها عند المواطن[1]، أية أسبقية كانت على حساب تصورات العالم الأخرى أو الفهم الديني للعالم. ولا يتطابق التصور المحايد للعالم من طرف سلطة الدولة، التي تضمن الحرية الأخلاقية نفسها لكل مواطن، مع التعميم السياسي لمنظور علماني للعالم. لا يحق للمواطن العلماني، طالما أنه يقدّم نفسه في دوره كمواطن، لا أن ينكر الصحة الممكنة

(1) Als Beispiel W. Singer, **Keiner kann anders sein**, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhoeren, von Freiheit zu reden, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. Januar 2004, 33.

للتصورات الدينية حول العالم ولا حرمان المواطن المؤمن من حقّه في التعبير بلغة دينية وطرح مواضيع للمناقشة عموميًّا. ويمكن للثقافة العلمانية الليبرالية أن تنتظر من المواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية[1] واضحة بالنسبة للجميع[2].

(1) المقصود هنا publique أي عمومية وليس عامة أي general (إضافة المترجم).

(2) J. Habermas, **Glauben und Wissen**, Frankfurt/Main, 2001.



ماذا يوحّد العالم؟ أسس الحرية الماقبل السياسية لدولة حرّة

عرض جوزف كاردينا راتسينغر

في سرعة التطور التاريخي حيث نعيش يظهر لي أن هناك عاملين أساسيين لهذا التطور: من جهة هناك تكون مجتمع دولي لا بدَّ للقوى السياسية والاقتصادية والثقافية من أخذه في عين الاعتبار، لأنه يمسّ ويدخل في كل ميادين الحياة. ومن جهة أخرى تطور إمكانيات الإنسان للفعل وللهدم، التي تفرض طرح سؤال المراقبة القانونية والأخلاقية للسلطة. ولهذا السبب يُعتبر التساؤل حول كيفية اتفاق الثقافات المختلفة التي تعيش في مجتمع ما فيما يتعلّق بالأسس الأخلاقية التي يتأسّس عليها هذا المجتمع من الأهمية بمكان، وهي أسس تقود هذه الثقافات في الطريق الصحيح، في طريق العيش معًا وتأسيس شكل قانوني مشترك لنظام السلطة المشتركة التي تقودهما.

ويوضح الإقبال الكبير على مشروع هانس كونغ Hans Kueng «Weltethos» بأن لهذه المسألة أهمية كبيرة، على الرغم من النقد اللاذع لروبرت سبيمان Robert Spaemann لهذا المشروع[1]. وإلى جانب العاملين السابقين هناك عامل ثالث آخر: في صيرورة التقاء الثقافات وتداخلها بدأت عملية

(1) R. Speamann, Weltethos als «Projekt», in: **Merkur**, Heft 570/571, 893-904.

تكسير الثوابت الأخلاقية التي كانت بمثابة ركائز للمجتمع. ويبقى السؤال حول ماهية الخير في هذا المضمون أو ذاك، ولماذا يجب على المرء عمله في بعض المرات ضدّ المصالح الذاتية، دون جواب.

ويظهر لي جليًّا بأن العلم كمثل هذا Ethos لا يمكنه تقديم أي شيء، وبأن تجديد الوعي الأخلاقي لا يمكن أن ينتج عن طريق المناقشات العلمية. من جهة أخرى لا نقاش أيضًا في كون التغيرات الأساسية في العالم وتصورات الإنسان الناتجة عن تطور المعارف العلمية قد ساهمت في القضاء على الثوابت الأخلاقية القديمة. لقد استطاع العلم نوعًا ما أن يجيب عن سؤال ماهية الإنسان كإنسان واستطاعت الفلسفة بالخصوص التي ترافق بطريقة نقدية تطور أجزاء بعينها من العلوم أن تضيء الاستنتاجات المتسرّعة لهذه العلوم والحقائق المغلوطة التي تتوصل إليها حول ماهية الإنسان ومن أين أتى ولماذا يوجد. بعبارة أخرى لقد استطاعت الفلسفة أن تنقي العلوم من نتائجها غير العلمية، التي تطغى عليها في غالب الأحيان، لتصل إلى رؤية شاملة واسعة تتعلّق بالأبعاد المختلفة لحقيقة الوجود الإنساني، وهي أبعاد لا يصل العلم إلَّا إلى أجزاء صغيرة منها.

السلطة والقانون

من واجب السياسة أن تضع السلطة وممارستها تحت وصاية القانون. لا يجب تطبيق قانون الأقوياء، لكن يجب

تطبيق قوة القانون. فالسلطة في النظام وفي خدمة القانون هي القطب المقابل للعنف، وهذا الأخير هو سلطة بدون قانون وضدّ القانون. ولهذا السبب فإنه من المهم بالنسبة للمجتمع تجاوز الشكّ في القانون ونظامه، لأن ذلك هو السبيل الوحيد للقضاء على الاختيارات العشوائية وعيش الحرية كشيء مشترك. والحرية دون قانون هي فوضى، وبالتالي فإنها قضاء على الحرية. وسيظهر الشكّ في صلاحية القانون والثورة ضدّه دائمًا عندما لا يكون القانون تعبيرًا عن العدالة، لكن كنتاج للعشوائية وكاستباحة الحق للذين لهم السلطة.

ومسؤولية جعل السلطة تحت وصاية القانون يؤدي بنا إلى السؤال الثاني: كيف يقوم القانون وكيف يمكن التوصل إلى القانون لكي يصبح مركبة للعدالة وليس امتيازًا للذين لهم سلطة تطبيق القانون؟ وهنا طرح السؤال من جهة حول مستقبل القانون ومن جهة أخرى حول مقاييسه الداخلية. والإشكالية هو أن القانون يجب أن يكون تعبيرًا عن مصلحة الكل وليس سلطة أقلية بعينها. ويظهر أن هذا المشكل قد حلّ عن طريق أدوات تكوين الوعي، لأن الكل يُشارك في وضع القانون ومن هنا يصبح قانون الكل، وعلى اعتباره هكذا يمكن ويجب أن يُحترم من طرف الجميع. والواقع أن ضمان المشاركة الجماعية في وضع القانون وفي التسيير العادل للسلطة هو الأساس الجوهري الذي يعبّر عن الشكل الجيد للنظام السياسي الديمقراطي.

وعلى الرغم من ذلك، فإنني أعتقد بأن هناك مسألة بقيت جانبًا. بما أن الاتفاق بين الناس جدّ صعب، فإنه لا يبقى

لتكوين الوعي الديمقراطي إلَّا التمثيل النيابي من جهة وأخذ القرارات بواجب قرار الأغلبية من جهة أخرى على الرغم من أنه يكون من الممكن المطالبة بأكبر قدر من الأغلبية حسب أهمية مسألة ما.

ويمكن للأغلبيات أن تكون عمياء أو جائرة. ويؤكّد لنا التاريخ هذا الادعاء. إذا ضغطت أغلبية كبيرة على أقلية صغيرة، كأقلية دينية أو عنصرية مثلًا، عن طريق قوانين جائرة، فهل يمكن للمرء أن يتحدّث عن عدالة القانون؟ هكذا إذن، فإن مبدأ الأغلبية يطرح مشكل الأسس الأخلاقية للقانون، وما إذا لم يكن هناك شيء لن يصبح أبدًا حقًّا، يعني ذاك الذي يبقى في حدّ ذاته ظلمًا، أو العكس، يعني ذاك الذي يكون في جوهره حقًّا دون رجعة، ينطلق منه كل قرار بالأغلبية ويكون من الواجب احترامه.

وقد عبّر الزمن المعاصر عن هذا النوع من العناصر المعيارية في مختلف صيغ حقوق الإنسان ووقاها بهذا من لعب الأغلبيات. وقد يكتفي المرء في الوعي المعاصر بالضرورة الداخلية الواضحة لهذه القيم. لكن لهذا النوع من التحديد الذاتي للتساؤل خاصية فلسفية كذلك. هناك إذن قيم قائمة بذاتها ناتجة عن الوجود الإنساني ذاته ولهذا السبب لا يجب المسّ بها عند كل من يمتلك صفة إنسان. وسنرجع بعد قليل إلى الغنى الواسع لهذا النوع من التمثّل لمثل هذه القيم، على الرغم من أنها غير مثبتة في كل ثقافات العالم الحالي. وقد حدّد الإسلام حقوق الإنسان طبقًا لمنظوره، على الرغم من أن

هذه الحقوق مستوحاة كثيرًا أو قليلًا من الغرب. وعلى الرغم من أن الصين مقادة حاليًّا سياسيًّا من طرف ثقافة سياسية ظهرت في الغرب، الماركسية، فإنها تتساءل ما إذا لم تكن حقوق الإنسان الغربية وليدة بيئة خاصة، يجب مساءلتها.

أشكال جديدة للسلطة وأسئلة جديدة متعلّقة بإحكام السلطة عليها

عندما يتعلّق الأمر بعلاقة السلطة والقانون ومصدر هذا الأخير، فإنه من الضروري كذلك الاهتمام بالسلطة. ليس في نيتي محاولة تعريف جوهر السلطة كسلطة، لكنني سأحاول تحليل التحدّيات الناتجة عن الأشكال الجديدة للسلطة التي تطورت في النصف الأخير للقرن الماضي. في الحقبة الأولى بعد الحرب العالمية الثانية طغى الخوف من تلك القوة الهدّامة للسلاح النووي. لقد أصبح بإمكان الإنسان القضاء على نفسه وعلى الأرض برمتها في لحظة واحدة. وقد طرح سؤال: ما هي الميكانيزمات السياسية التي يمكنها أن تجنّب هذا الهدم؟ كيف يمكن أن نجد هذه الميكانيزمات وكيف يمكنها أن تصبح فعّالة؟ كيف يمكن تجنيد قوى أخلاقية يمكنها أن تطوّر هذا النوع من الأشكال السياسية وتعطي لها الصلاحية؟ والواقع هو أن كلا المعسكرين السابقين تسابقا لمدة طويلة في طريق هدام وكان كل واحد منهما خائف من هدم نفسه بنفسه إذا ما حاول هدم الطرف الآخر. وقد اتضح في الأخير بأن التحديد المتبادل للسلطة والخوف على الحياة الذاتية قد لعب دور قوة حالت دون نشوب حرب نووية.

ما يخيفنا اليوم هو ليس احتمال وقوع حرب نووية كبيرة، لكن الإرهاب المتواجد في كل مكان والذي يمكنه أن يمرّ للفعل في كل وقت. وأرى أن الإنسانية لم تعد في حاجة لتلك الحرب الكبيرة لكي يصبح العيش في هذا العالم غير مطاق. وتعتبر القوى الخفية للإرهاب قوية بما فيه الكفاية، باستطاعتها أن تتّبع كل شيء حتى في الحياة اليومية، مع العلم أن أكبر خوف يبقى قائمًا هو وصول هذه القوى إلى اقتناء أو اكتساب أسلحة الدمار الشامل وتخرج بهذا عن كل نظام سياسي وتحول العالم إلى فوضى عارمة. وهكذا فإن التساؤل حول القانون/الحق وحول Ethos انزلق إلى اتّجاه آخر: ما هي المصادر التي يتغذّى منها الإرهاب؟ كيف يمكن علاج هذا المرض الجديد للإنسانية من الداخل؟ وما يصدم هو أن الإرهاب مسموح به إلى حدّ ما أخلاقيًّا في بعض الدوائر. فرسائل ابن لادن تقدّم الإرهاب كجواب للمستضعفين والمضغوط عليهم من الشعوب كعقوبة عادلة لاستحواذهم على القانون ولسخريتهم من الله ولجورهم. وتعتبر مثل هذه الادعاءات بالنسبة لأناس يعيشون في أوضاع اجتماعية وسياسية بعينها جدّ مقنعة. ويقدّم الإرهاب إلى حدّ ما كدفاع عن التراث الديني ضدّ المجتمع الغربي الملحد.

هنا يُطرح سؤال آخر لا بدَّ أن نرجع له: إذا كان الإرهاب يتغذى كذلك من التعصب الديني ـ وهو يفعل ذلك ـ، فهل يمكن اعتبار الدين سلطة مشفية ومنقذة أم سلطة قديمة وخطيرة تبني عوالم خاطئة وتقود عن طريقها إلى عدم التسامح

والإرهاب؟ ألا يجب هنا أن نضع الدين تحت رقابة العقل ونحدّ من سلطة الأول بدقة؟ والسؤال الذي يطرح نفسه من جديد هو: من يستطيع أن يقوم بذلك؟ كيف يمكن عمل ذلك؟ والسؤال العام هو: هل يمكن اعتبار إزاحة الدين وتجاوزه كتطور ضروري للإنسانية لتصل إلى طريق الحرية والتسامح الكوني أم لا؟

لقد دخل شكل جديد من السلطة في حلبة السلطات العالمية المختلفة وهي سلطة تقدّم نفسها كسلطة خيّرة تحترم كرامة كل واحد، لكنها أصبحت في الواقع خطرًا على الإنسانية. لقد أصبح في استطاعة الإنسان أن يخلق الإنسان. أصبح الإنسان بضاعة وبهذا تحولت علاقة الإنسان مع ذاته جذريًّا. لم يعد الإنسان هدية من الطبيعة أو من الله الخالق، إنه نتاج نفسه بنفسه. لقد صعد الإنسان إلى المصدر الأول للسلطة وإلى مصدر وجوده. ومحاولة إنتاج الإنسان الصالح فقط والتجربة بالإنسان واعتبار هذا الأخير قمامة يجب وضعها جانبًا، ليست ادعاءات حمقاء للأخلاقيين الذين يقفون ضدّ التقدّم.

إذا كان السؤال الذي طرحناه فيما قبل هو ما إذا كان الدين في الحقيقة قوة أخلاقية إيجابية، فإن الشكّ في صلاحية العقل، بعدما تقدّم، يطفو بقوة على السطح. في آخر المطاف فإن القنبلة النووية هي نتاج العقل كذلك والاختيار الجيني من خلق العقل نفسه. ألا يجب والحالة هذه أن نضع العقل تحت الوصاية الآن؟ وإذا كان ذلك

ممكنًا فمن سيتكلّف بذلك؟ أم ألا يجب على الدين والعقل أن يتكاملا ويلتزم كل واحد منهما بحدوده للوصول إلى طريق إيجابي مشترك؟ وهنا يُطرح من جديد سؤال آخر: كيف يُمكن للمجتمع الدولي بميكانزمات سلطته وبقواه المستقلّة وبمنظوراته المختلفة المتعلّقة بماهية القانون والأخلاق أن يجد بداهة أخلاقية صالحة تمتلك قوة التطبيق والتحميس للجواب على التحدّيات التي ذكرنا.

شروط القانون: القانون ـ الطبيعة ـ العقل

بدءًا، لا بدَّ أن نلقي نظرة على أوضاع تاريخية مرّت تشبه أوضاعنا الحالية، إذا كان التشابه ممكنًا في التاريخ. قد تكون هذه النظرة الخاطفة مهمة، ذلك أن اليونان عندما وصلوا إلى عصر أنوارهم، فقد القانون الإلهي أهميته وكان من الضروري البحث عن أسس عميقة للقانون. وهكذا وصل المرء آنذاك إلى نوع من التفكير يمكن تلخيصه هكذا: يمكن للظلم أن يوجد في مقابل القانون المشرع، ولهذا السبب لا بدَّ أن يكون هناك قانون نابع طبيعيًّا من كينونة الإنسان. يجب إذن الوصول إلى هذا القانون، لأنه هو الذي يشكّل تصحيحًا للقانون الوضعي.

غير بعيد عن عصرنا، حصل في العصر الحديث انفجار مزدوج ساهم في بناء وعي العصر الحديث الأوروبي وكان من الضروري إيجاد تفكير جديد حول مضمون ومصدر القانون. هناك من جهة الانفجار الذي وقع من جرّاء تجاوز الحدود

الأوروبية واكتشاف أوروبا. التقى المرء مع شعوب لا تنتمي للدين المسيحي ولا لقانونه، ومن المعروف أن الدين كان في ذلك الوقت مصدر القانون في أوروبا. لم يكن هناك قانون مشترك بين هذه الشعوب والأوروبيين.

وقد اعتبرت هذه الشعوب آنذاك من طرف الكثير من الأوروبيين شعوبًا دون قانون وتعامل معهم الإنسان على هذا الأساس. لكن ألا يوجد هناك قانونًا يتجاوز كل الأنظمة القانونية، يوحّد البشر كبشر فيما بينهم؟

طوّر فرانسيسكو دي ڤيتوريا Fransisco de Vitoria في تلك الوضعية فكرة «ius gentium» «قانون الشعوب»، على الرغم من أن كلمة «gentes» تحمل في طيّاتها معنى الشعوب المشركة، أي غير المسيحية. وكان المقصود هو قانون سابق على شكل القانون المسيحي، وهو قانون يحسّن العيش سويًّا بين كل الشعوب، ويجب على هذه الأخيرة أن تخضع له.

أما الانفجار الثاني فقد حدث في العالم المسيحي بنفسه عن طريق الانشقاق المعتقدي، والذي قاد في بعض الأحوال إلى عداوات بينها.

ومن جديد كان من الضروري إيجاد حدّ أدنى من الاتفاق على قانون ينظم حياة الفريقين المتصارعين، وهو قانون لم يكن من الضروري تأسيسه على المعتقد، لكن استنباطه من الطبيعة ومن العقل الإنساني. وقد اهتدى هوجو كروتيوس Hugo Grotius وساموئيل فون بوفن دورف Samuel

von Pufendorf وغيرهما إلى فكرة تطوير قانون طبيعي كقانون عقلي يتجاوز حدود الدين ويلتزم بالعقل من أجل بناء قانون مشترك وتطبيقه.

وقد بقي القانون الطبيعي - وبالخصوص في الكنيسة المسيحية - الشكل البرهاني المستعمل للمناقشة مع المجتمع العلماني ومع معتنقي ديانات أخرى فيما يتعلّق بالتفاهم على المبادئ الأخلاقية للقانون في مجتمع علماني متعدّد. لكن لم يعد لهذا النوع من البرهنة أية قيمة تذكر، ولا أريد أن أعول عليه في هذه المناقشة.

وتفترض فكرة القانون الطبيعي مفهومًا محدّدًا للطبيعة، حيث تجتمع الطبيعة والعقل، وحيث تكون الطبيعة نفسها عاقلة. وقد اندثر هذا الفهم لمفهوم الطبيعة مع تطور نظرية الانتقاء الطبيعي. لم تكن الطبيعة في هذه النظرية عاقلة، على الرغم من أن المرء يمكنه أن يلاحظ نوعًا من العقلانية في سلوكها. وقد أصبح هذا الاعتقاد مع مرور الوقت استنتاجًا لا يمكن اليوم معارضته[1]. ولم يبق من الأبعاد

(1) نجد هذا بالخصوص عند مونود J. Monod في كتابه:

Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, Muenchen 1973.

ومن أجل المزيد عن التمييز بين النتائج العلمية الفعلية والفلسفة التي ترافقها انظر:

Junker S. Scherer (Hrg.), **Evolution.** Ein kritisches Lehrbuch, 4. A., Giessen, 1998.

وللمزيد من المعلومات حول الفلسفة التي رافقت نظرية التطور، انظر:

J. Ratzinger, **Glaube-Wahrheit-Toleranz**, Freiburg, 2003, 131-147.

المختلفة لمفهوم الطبيعة، الذي كان في السابق أساس القانون الطبيعي، إلّا الأبعاد التي دوّنها أولبيان Ulpian (عاش في بداية القرن الثالث الميلادي):[1] «يشبه القانون الطبيعي طبيعة الحيوان» «Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet». لكن لن يكفينا هذا فيما يتعلّق بإشكاليتنا، حيث لا يتعلّق الأمر بالحيوان «animalia»، لكن بمسؤوليات إنسانية خاصة مخلوقة من طرف العقل، والتي لا يمكن الإجابة عنها دون هذا الأخير.

وقد بقيت حقوق الإنسان معلقة كآخر عنصر للقانون الطبيعي، الذي كان يريد في العمق أن يكون قانونًا عقليًّا ـ على الأقل في العصر الحديث ـ لا يمكن فهم حقوق الإنسان دون اشتراط كون الإنسان كإنسان، بانتمائه للنوع الإنساني، موضوعًا لحقوق، وبأن وجوده ذاته يتضمن قيمًا ومعايير. قد نكون اليوم في حاجة إلى إكمال تعاليم حقوق الإنسان بتعاليم واجبات الإنسان وحدوده، وقد تساعدنا هذه المسألة على الإجابة عن سؤال ما إذا لم يكن للطبيعة عقل وما إذا لم يكن من الممكن أن يكون هناك قانون عقلي للإنسان ولوجوده. ويجب أن تُقاد مثل هذه المناقشة اليوم في

---

(1) انظر مقالات دلهاي Ph Delahaye في LThK2 VII 821-825 وتجدر الإشارة إلى هو مفهوم الحق الطبيعي في بداية **Decretum Gratiani**:

Human genus duobus regitur, naturali videlicit iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi nolit fieri.

إطار متعدّد الثقافات. يتعلّق الأمر في هذه المناقشة بالخالق وبالمخلوق عند المسيحيين، ويتعلّق الأمر في العالم الهندي بمفهوم «الدراهما»، أي القانونية الداخلية للوجود، وعند الصينيين بفكرة نظام السماء.

التعدّد الثقافي ونتائجه

قبل أن أختم، أريد أن أتعرّض بتلخيص إلى التعدّد الثقافي. يظهر لي أن التعدّدية الثقافية هي بعد ضروري اليوم لبناء الإشكاليات الأساسية للوجود الإنساني، الذي لا يعتبر مسيحيًّا والذي لا يعيش على منوال التراث العقلي الأوروبي. ويعتبر هذا الأخير نفسه والمسيحية كذلك حسب اقتناعاتها المختلفة كونيين ويريدان أن يظلّا كذلك إلى الأبد de iure. لكن الواقع هو أنه من اللازم عليهما أن يعترفا بأنهما غير مقبولين إلّا في أجزاء بعينها في جسم الإنسانية وغير مفهومين إلّا من طرف جزء من هذه الأخيرة (الإنسانية). أما عدد الثقافات التي تتنافس فيما بينها، فإنه جدّ محدود عكس ما يظهر للوهلة الأولى.

من المهم جدًّا الإشارة إلى أنه لم تبق هناك أية وحدة تذكر في الفضاءات الثقافية. فقد تعرضت هذه الأخيرة إلى زعزعات بنيوية في تراثها الثقافي. ويمكن أن نلاحظ هذا في الغرب بكل وضوح. وحتى وإن كانت الثقافة العلمانية تقدّم عقلانية صلبة، قدّم لنا السيد هابرماس صورة وافية عنها، وما تزال قوية ومسيطرة وتفهم نفسها كقوة موحدة للمجتمع، فإن

للفهم المسيحي للواقع/للحقيقة دائمًا قوة لا يُستهان بها. وعلى الرغم من تعايشهما أو تناحرهما، من تعلّم الواحد منهما من الآخر أو رفضه له، فإن هناك تعاونًا بينهما.

ويعرف الفضاء الثقافي المسلم التوتر نفسه، حيث نجد بين المواقف الراديكالية المطلقة لابن لادن والمواقف العقلانية المتسامحة والمتفتحة، الكثير من المواقف الأخرى المختلفة والمتناحرة والمتناقضة. ونجد الشيء نفسه كذلك في ثالث أكبر الفضاءات الثقافية للثقافة الهندية، بل للفضاء الثقافي الهندوسي والبوذي، على الرغم من أن التوتر في هذا الفضاء لا يظهر لنا خطيرًا. ومن المعلوم بأن الإرث العقلاني والإرث المسيحي حاضران بكثافة في هذا الفضاء بدرجات وقوات مختلفة، وهو فضاء يحاول إدماجهما بطرق مختلفة، لكنه يحاول في الوقت نفسه المحافظة على هويته الثقافية.

وتكمل اللوحة بثقافات القبائل الإفريقية ونظيراتها في أميركا اللاتينية المبعوثة من جديد على يد بعض رجال الدين المسيحيين. تعتبر نفسها كذلك تابعة للعقلانية الغربية بالمقدار نفسه الذي تعتبر به نفسها تابعة للوحي المسيحي.

ماذا ينتج عن كل هذا؟

يظهر لي أولًا عدم كونية الثقافتين الكبيرتين للغرب، الثقافة المسيحية والثقافة العقلانية العلمانية، على الرغم من تأثيرهما في كل العالم وفي كل الثقافات. وأعتقد بأن للإشكالية التي طرحها الزميل الإيراني لهابرماس ثقل جدّ كبير، وللتذكير تساؤله ما إذا لم تكن مقارنة ثقافية وسوسيو ـ

دينية قد تؤدي إلى وجهة نظر كون العلمانية الغربية طريقًا خاصًّا في حاجة إلى تصحيح. سوف لن أختزل هذه الإشكالية بالضرورة في جواب كون العقلانية الغربية قد تعبت كما ذهب إلى ذلك كارل سميث ومارتين هيدجر وليفي ستراوس. الواقع هو أن عقلانيتنا العلمانية، على الرغم من أنها تضيء عقلنا المشكل بطريقة غربية، غير مفهومة لكل عقل Ratio، وبأنها تلتقي بحدودها عندما تحاول أن تقدّم نفسها بوضوح. فوضوحها هذا يقتصر على نوع محدّد من المضامين الثقافية، ويجب عليها أن تعترف بأنها ليست مفهومة بالنسبة لكل الإنسانية، ومن هنا لا يمكنها أن تكون فعّالة في كل الأماكن. بكلمات أخرى، فإن المعادلة الأخلاقية أو الدينية العالمية التي يمكن أن يتفق الجميع عليها والتي يمكن أن يقبلها العالم بأكمله لا توجد إطلاقًا. وإذا كانت توجد بالفعل، فإن المرء لم يصل إليها بعد في الوقت الحاضر. ولهذا السبب، فإن الإيتوس العالمي Weltethos يبقى شيئًا مجرّدًا.

استنتاجات

ماذا يجب عمله إذن؟ فيما يتعلّق بالنتائج العملية أجد نفسي متفقًا مع ما قاله السيد هابرماس حول المجتمع ما بعد العلماني فيما يتعلّق بالتعلّم المتبادل من بعضنا البعض. أود أن ألخص وجهة نظري في أطروحتين وبهذا أختم.

1 ـ لقد رأينا بأن هناك نوعًا من المرض في الدين، وهو مرض

جدّ خطير، يدفع بالضرورة إلى استعمال الضوء الإلهي للعقل ـ لنعبر هكذا إذن ـ كهيئة مراقبة يتطهر على هذا الضوء باستمرار ويموضع نفسه في المكان المخصّص له، وقد كان هذا تصور آباء الكنيسة كذلك[1]. ويتّضح من خلال ما فكرنا فيه (وهو شيء لا تعيه الإنسانية اليوم) بأن العقل نفسه مصاب ببعض الأمراض، ومنها هذا النوع من الاعتزاز بالنفس لا يقل خطورة عن نظيره في الدين، بل يمكن اعتباره أخطر بكثير: السلاح النووي، صنع البشر. لهذا السبب يجب على العقل كذلك أن يقاد من جديد إلى حدوده ويكون مستعدًّا للإنصات اتّجاه الوحي الديني للإنسانية. وإذا استقل العقل نهائيًّا ورفض هذا الإنصات، فإنه يصبح هدّامًا.

لقد عبّر كورت هوبنر Kurt Huebner عن المطلب نفسه قائلًا بأن مثل هذه الأطروحة لا تعبّر بالضرورة عن «الرجوع إلى الإيمان» لكن عن «التحرّر من ذاك العمى الذي تراكم عبر العصور، ذلك أن الدين اليوم لم يعد باستطاعته قول أي شيء للإنسان، لأنه يناقض الفكرة الإنسانية لهذا الأخير حول العقل والأنوار والحرية»[2]. وبناء على هذا يُستحسن الحديث عن العلاقة المتبادلة Korrelationalitaet بين العقل والإيمان، بين

(1) حاولت أن أوضح ذلك في كتابي السابق الذكر في المرجع السابق. انظر كذلك:

M. Fiedrowicz, **Apologie im fruehen Christentum**, 2.A., Paderborn, 2001.

(2) K. Huebner, **DasChristentum im Wettstreit der Religionen**, Tuebingen, 2003, 148.

العقل والدين، المطالبين بالتنظيف والتطبيب المتبادل لبعضهما البعض والاعتراف المتبادل ببعضهما البعض.

2 ـ لا بدَّ من تطبيق هذه القاعدة الأساسية في ميدان تعدّد الثقافات في وقتنا الحاضر. ليس هناك شكّ في أن الشريكين الرئيسيين لهذه العلاقة المتبادلة هما الإيمان المسيحي والعقل الغربي العلماني. لا بدَّ للمرء أن يؤكّد على هذا دون نزعة مركزية أوروبية. فكلاهما يؤثر في الثقافة العالمية أكثر من أي ثقافة أخرى. لكن هذا لا يعني بأنه يجب على المرء أن يضع الثقافات الأخرى «ككمية غير نافعة» «quantité négligeable» جانبًا. سيكون هذا اعتزاز غربي بالنفس سندفع ثمنه غاليًا وندفع هذا الثمن الآن على كل حال. من الأهمية بمكان بالنسبة لهذين العنصرين للثقافة الغربية الذهاب قدمًا فيما بينهما وفي علاقتهما بالثقافات الأخرى في طريق الإنصات المتبادل والعلاقة المتبادلة. ومن الأهمية بمكان كذلك توسيع هذه العلاقة الثنائية بين الدين والعقل في الغرب إلى علاقات متعدّدة مع ثقافات أخرى متفتحة على هذه العلاقة الثنائية بين العقل والدين في الغرب، وبهذا يكون من الممكن أن يقوم نوع من الصيرورة التطهيري الكوني، يمكن من خلاله للمعايير والقيم الغربية المعروفة من طرف الجميع أن تستمد قوة جديدة والوصول عن طريق هذا إلى قوة إنسانية جديدة يمكنها أن توحّد العالم.

المراجع التي اعتمدها هابرماس في مداخلته:

1- E.-W. B Die Entstehung des Staates als Vorgang der Sãkularisation (1967), in: **ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/Main** 1991, 92 ff. hier 112.

2- J. Habermas, **Die Einbeziehung des Anderen**, Frankfurt/Main 1996.

3- J. Habermas, **Faktizität und Geltung**, Frankfurt/Main 1992, Kap. III.

4- H. Brunkhorst, **Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus,** Leviathan, 31, 2003, 362-381.

5- Böckenfórde (1991), 111.

6- P. Neuner, G. Wenz (Hg.), **Theologen des 20**. Jahrhunderts, Darmstadt 2002.

7- K. Eder, **Europäische Säkularisierung** - ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Berliner Journ.f.Soziologie, H.3 2002, 331-343.

8- J. Rawls, **Politischer Liberalismus**, Frankfurt/Main 1998, 76 ff.

9- Als Beispiel W. Singer, **Keiner kann anders sein**, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhvon Freiheit zu reden, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. Januar 2004, 33.

10- J. Habermas, **Glauben und Wissen**, Frankfurt/Main, 2001.

المراجع التي اعتمدها راتسينغر في مداخلته:

1- R. Spaemann, Weltethos als «Projekt», in: **Merkur**, Heft 570/ 571, 893-904.

2- J. Monod, **Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie**, München 1973.

3- R. Junker - S. Scherer (Hg.), **Evolution**. Ein kritisches Lehrbuch, 4. A., Gieen 1998.

4- J. Ratzinger, **Glaube - Wahrheit -Toleranz**, Freiburg 2003, 131-147.

5- M. Fiedrowicz, **Apologie im frühen Christentum**, 2. A., Paderborn 2001.

6- K. Hübner, **Das Christentum im Wettstreit der Religionen**, Tübingen 2003, 148.

المترجم في سطور

وُلد الدكتور حميد لشهب سنة 1962 بمطماطة، ناحية تازة ـ المغرب.

- تخرج من جامعة محمد بن عبد الله، بفاس، قسم الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، تخصّص علم النفس سنة 1987.
- حصل على دبلوم الدراسات المعمقة، قسم الفلسفة، علوم اللغة والتواصل وعلوم التربية، تخصّص علوم التربية، جامعة ستراسبورغ الفرنسية، سنة 1989.
- حصل على درجة دكتوراه قسم الفلسفة، علوم اللغة والتواصل وعلوم التربية، تخصّص علوم التربية، جامعة ستراسبورغ الفرنسية، سنة 1993.
- عضو المجلس البلدي لمدينة فيلدكيرخ النمساوية منذ 2005.
- عضو في حزب الخضر النمساوي منذ 2004.
- حصل على الميدالية الإقليمية لمنطقة الفوخاخلبيرغ النمساوية عام 2009.

- حصل كأول باحث عربي على الجائزة العالمية إريك فروم لسنة 2004.

له دراسات ومقالات عديدة في الميدان الفلسفي والسيكولوجي والبيداغوجي والسياسي، منها:

1 ـ **إبستمولوجية علوم التربية وعلوم التربية العربية الواقع والآفاق**، منشورات اختلاف، 1996.

2 ـ **الطفل والله: الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل**. البوكيلي للطباعة، كانون الأول/ ديسمبر 1998.

3 ـ **رحابة فكر**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2010.

4 ـ **في رحاب الفكر**، جاهز للطبع.

5 ـ **مشارف**. حوارات في الفكر والحوار الثقافي والهجرة. جاهز للطبع.

ترجم من الألمانية إلى العربية:

1 ـ **الطبيب كدواء. العلاقة العلاجية بين الطبيب والمريض**. تأليف بوريس لوبان بلوتسا، طباعة ناداكوم، الرباط، 2003.

2 ـ **تفاعل الحضارات. دور الفينومينولوجيا الواقعية في حوار الحضارات والديانات**. طباعة ناداكوم، الرباط، 2004.

3 ـ **الحرب الغريبة**، تأليف مارتين أور. طباعة ناداكوم، الرباط، 2005.

4 ـ **الإنسان المستلب وآفاق تحرّره.** إريك فروم. فيديبرانت الرباط، 2003.

5 ـ **المسلمون والغرب. من الصراع إلى الحوار.** تأليف هانس كوكلر. دار طوب، الدار البيضاء، 2009.

6 ـ **البناء الفينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله.** تأليف جوزف سايفرت. جاهز للطبع.

7 ـ **الشكّ ونقد المجتمع عند هيدجر.** تأليف هانس كوكلر. جاهز للطبع.

8 ـ **نقد «نقد العقل الخالص لكانط»**، أرتور شوبنهاور، في طريق الإعداد.

الكتاب

تحاول هذه الترجمة لكتاب جدلية العلمنة «العقل والدين» أن تعطي فكرة من جهة إلى ما وصلت إليه العلاقة الصراعية بين العلم والدين في المجتمعات المصنعة ما بعد الحديثة من خلال المناقشة التي نظمت في بداية سنة 2004 بالأكاديمية الكاثوليكية بميونيخ بين أحد أعمدة ممثلي العقل في الغرب حاليًّا، ويتعلق الأمر بالفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، وبأحد أعمدة ممثلي الكاثوليكية الأوروبية الكاردينال الألماني جوزف راتسنغر (البابا بندكتس السادس عشر). ومن جهة أخرى إلى فتح حوار مسؤول وواع في الموضوع نفسه في الدول المسلمة التي تشقّ طريقها نحو عالم الحداثة والعصرنة. ذلك أن موضوع «العقل و الدين» هو موضوع نؤجل الحديث عنه باستمرار في تاريخنا الثقافي لأسباب لا حصر لها. وفتح النقاش بهذه الطريقة في هذا الموضوع، لا يعني ادعاء الأسبقية، لأن الموضوع حاضر في تراثنا الثقافي والحضاري منذ ظهور الإسلام كدين، بل فقط الدفع بالنقاش إلى مستوى جديد لا نفترض فيه منذ البداية وجوب تتبع التجربة الغربية ولا وجوب رفضها، بل التنقيب في تراثنا عن أنجع السبل لكي لا نسقط لا في مغالاة العقل ولا في مغالاة تفسيرات دينية بعينها للإسلام.


ISBN 978-614-418-165-2

جداول Jadawel
www.jadawel.net